


# Jüdische Skizzen

von

Felix Perles



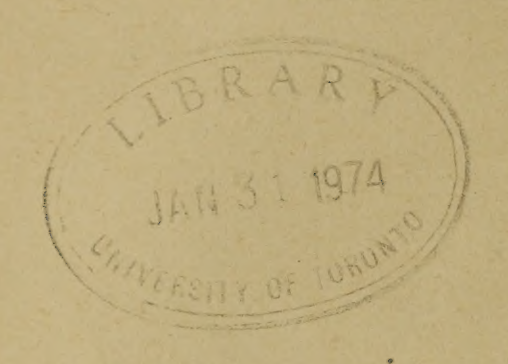
# Jüdische Skizzen

von

**Felix Perles.**

Zweite Auflage.

Leipzig.
Verlag von Gustav Engel.
1920.




Druck von Herrm. Ulrich, Leisnig.

# Inhaltsverzeichnis.

# Vorwort zur ersten Auflage.

Der leidenschaftliche Streit um das Judentum, der seit einem Menschenalter in der Literatur wie im öffentlichen Leben tobt, hat die Aufmerksamkeit der weitesten Kreise auf die Religion, Geschichte und Kultur dieses aus der grauen Vorzeit in die Gegenwart hineinragenden einzigartigen Volkes gelenkt. Man wollte sich in allen Lagern sowohl über die Ideen, für die das Judentum sich einsetzte, wie über die schöpferischen Leistungen, die es aufzuweisen hatte, ein selbständiges Urteil bilden. Doch nur wenige waren mit den Kenntnissen ausgerüstet, um bis zu den Quellen vorzudringen, und so entstand aus dem Bedürfnis heraus eine unübersehbare Literatur, die sich mit dem Judentum nach den verschiedensten Richtungen hin beschäftigte. Der größte Teil dieser Schriften bietet indes einen keineswegs erfreulichen Anblick. Ganz abgesehen davon, daß auf der einen Seite haßerfüllte, meist jeder Sachkenntnis ermangelnde Polemik, auf der anderen Seite kritiklose, von übertriebener Schätzung des eigenen Wesens diktierte Apologetik sich breit machte, sind auch die von jeder Tendenz sich frei haltenden Werke nur zum geringen Teil geeignet, dem gebildeten Publikum die Eigenart des Judentums zu erschließen. Denn entweder treten sie mit vollem wissenschaftlichem Rüstzeug auf, so daß sie auf den Nichtfachmann eher abschreckend wirken, oder sie sind populärwissenschaftlich im schlimmen Sinne des Wortes, das heißt populär auf Kosten der Wissenschaftlichkeit.

Das letzte Jahrzehnt hat in dieser Beziehung entschieden eine Besserung gebracht, indem eine Reihe von Büchern erschienen sind, die auf solider wissenschaftlicher Basis gemeinverständlich über das Judentum belehren . Der Verfasser glaubt jedoch, durch die in der vorliegenden Sammlung enthaltenen Artikel vielfach gerade dasjenige zu bieten, worüber man sich bisher am schwersten orientieren konnte. Das Buch setzt sich aus Vorträgen (darunter zwei bisher noch unveröffentlichten) sowie aus Artikeln und Besprechungen zusammen, die zum Teil an entlegener Stelle in den

verschiedensten Zeitschriften und Zeitungen erschienen sind. Es bietet eine durchgehends aus den ersten Quellen geschöpfte und dennoch jedem Gebildeten verständliche Darstellung von den wichtigsten Seiten des Judentums. In einer Reihe von breiten Querschnitten ist hier ein Bild von den Haupterscheinungsformen des Judentums gegeben. Die Entwicklung des Judentums durch die Jahrtausende, seine führenden Geister wie seine leitenden Ideen, seine wissenschaftliche, seine poetische und seine volkstümliche Ausprägung sind in gleicher Weise berücksichtigt, sodaß die eigenartige Gedankenwelt des Judentums von allen Seiten beleuchtet erscheint.

Während der größte Teil der Aufsätze im Ton der Darstellung gehalten ist und lediglich belehrende Zwecke verfolgt, sind einige davon und namentlich der ganze zweite Abschnitt einer noch schwebenden Frage gewidmet, nämlich dem viel umstrittenen Problem einer „Wissenschaft vom Judentum“. Über Begriff und Umfang dieser Wissenschaft wie über die Mittel zu ihrer Pflege sind hier Ausführungen geboten, die zu einer lebhaften Diskussion in verschiedenen Tagesblättern und Fachzeitschriften geführt haben. Sonst sind keinerlei aktuelle Fragen behandelt und namentlich auch die gegenwärtigen Kämpfe und Parteibildungen innerhalb des Judentums unberührt geblieben.

Damit die Anmerkungen nicht beim Lesen stören, sind sie nicht unter dem Texte, sondern am Ende jedes Artikels gegeben, und alles rein gelehrte Beiwerk ist möglichst fortgelassen worden. Die Form der Darstellung ist — hoffentlich nicht zu ihrem Nachteil — durch eine ausgedehnte unterrichtliche Tätigkeit des Verfassers beeinflußt, und so sei das Buch all denen, die sich oder andere über das Judentum belehren wollen, in der Hoffnung gewidmet, daß es falsche Anschauungen zerstreuen und richtige Erkenntnis verbreiten helfe.

Königsberg i. Pr., Februar 1912.

**Der Verfasser.**

# Vorwort zur zweiten Auflage.

In den acht Jahren seit dem Erscheinen der ersten Auflage hat sich das Interesse für das Judentum in ungewöhnlichem Maße gesteigert. Die Tatsache, daß der Krieg im Osten sich gerade auf dem Boden der größten Judensiedelungen abspielte, lenkte die Aufmerksamkeit auf die dort zusammengedrängten jüdischen Massen, deren entsetzliches Elend der Welt bis dahin ebenso unbekannt geblieben war wie ihre eigenartige und tiefe, wenn auch äußerlich oft wenig anziehende Kultur. Der Ausgang des Krieges wiederum brachte die Erfüllung des alten Zionstraumes, indem die von Millionen leidender Juden inbrünstig ersehnte Gründung eines jüdischen Gemeinwesens im Heiligen Lande zur Wirklichkeit geworden ist. Auf der andern Seite hat der durch den Krieg bis zur Siedehitze gestiegene Nationalismus in vielen Ländern judenfeindliche Bewegungen entfesselt, die zu einer Gefahr für das öffentliche Leben geworden sind. So steht das Judentum, wenn auch weit mehr passiv als aktiv, im Mittelpunkte des großen Geschehens unserer Zeit, und all diejenigen, die nicht von Leidenschaften oder vorgefaßten Meinungen beherrscht sind, sondern zu dem jüdischen Problem selbständig Stellung nehmen wollen, suchen sich über das Judentum zu informieren. Der Verfasser hofft, ihnen im vorliegenden Buch ein geeignetes Mittel zur Belehrung und Aufklärung zu bieten. Die gewöhnlich zur Kontroverse Anlaß gebenden Fragen des Tages sind hier allerdings nicht besprochen, wohl aber das geschichtliche Judentum, ohne dessen Kenntnis das heutige Judentum ein „wandelndes Geheimnis“ ist.

Die zweite Auflage enthält an vielen Stellen Ergänzungen und Berichtigungen. Ganz fortgelassen sind die Aufsätze III Nr. 4, IV

Nr. 2 und 10, V Nr. 9 der ersten Auflage, an deren Stelle hier drei andere Aufsätze treten, sowie das Namen- und Sachregister.

So möge das Buch auch in seiner neuen Gestalt dazu beitragen, ein besseres Verständnis des Judentums bei Freund und Gegner zu verbreiten und so dem sozialen Frieden zu dienen.

Königsberg i. Pr., Februar 1920.

**Der Verfasser.**

I.

# Jüdische Charakterköpfe.

---

## 1. Moses Maimonides.*)

Jeder nur einigermaßen gebildete Jude nennt noch heute nach 700 Jahren mit scheuer Ehrfurcht den Namen des Moses Maimonides, des Mannes, von dem schon seine Zeitgenossen in richtiger Erfassung seiner Größe sagten: „Von Moses, dem Sohne Amrams, bis zu Moses, dem Sohne Maimuns, war keiner wie Moses." Jeder denkende Jude steht, wenn auch unbewußt, auf seinen Schultern und hat einen Hauch seines Geistes verspürt. Wie das spätere Judentum sein Bestes Maimonides verdankt, so verdankt Maimonides sein Bestes dem Judentum, dessen Ideen, dessen geistige Richtungen und Strömungen in seiner Person wie in einem Brennpunkt sich sammeln; und so wie jeder wahrhaft große Mann, der umgestaltend auf seine Umgebung eingewirkt hat, doch nur aus seiner Zeit und seinem Volk heraus zu verstehen ist, so ist auch Maimonides als das Endglied und der krönende Schlußstein einer vorausgehenden langen geistigen Entwicklung zu betrachten. Wir müssen daher zuerst ein Bild der damaligen Weltlage und der damaligen Kultur einerseits und des damaligen Judentums andererseits zu gewinnen suchen.

Die Juden wohnten im zwölften Jahrhundert schon in ziemlich allen Ländern, wohin das Christentum und der Islam gedrungen waren, und sowohl in ihrer äußeren Lage wie in ihrer geistigen Tätigkeit spiegelte sich deutlich die Kultur der Völker, in deren Mitte sie lebten. In der Provence, deren Bevölkerung schon früh der Kirche gegenüber eine gewisse Freiheit sich wahrte, und in Italien, wo der Zusammenhang mit der Kultur des Altertums noch immer aufrecht gehalten wurde, war darum auch die Lage der Juden immer

*) „Ost und West" 1905, Spalte 289—300; 379—388.

besser und ihre Kultur immer höher als in den anderen christlichen Ländern. Am glücklichsten aber lebten die Juden unter dem Szepter der Araber, die vom Ganges bis zum Atlantischen Ozean mit dem Siege des Halbmondes Bildung, Kunst und Wissenschaft verbreitet und zu höchster Blüte gebracht hatten. Die Geistesnacht des Mittelalters, in der die meisten christlichen Nationen hindämmerten und die sich erst im 15. Jahrhundert zu lichten begann, ist in den Ländern des Islams nirgends anzutreffen, und unter seiner milden Sonne erwachten auch im Judentum zahlreiche schlummernde Keime, die sich bald herrlich entfalten sollten. Speziell im arabischen Spanien, wo hochsinnige, oft selbst gelehrte und kunstverständige Chalifen regierten, fanden alle Wissenschaften und edlen Künste eifrige Pflege. Dichtkunst und Baukunst, Sprachforschung und Mathematik, Naturwissenschaft und Medizin, Theologie und Philosophie erlebten eine Glanzzeit, die in der Geschichte des ganzen Mittelalters einzig dasteht. Und die Juden, die dort in großer Anzahl lebten, durften nicht nur ungehindert ihre Religion bekennen, sondern standen hochgeachtet beim Volk und bei den Herrschern da, bekleideten die höchsten Staatsämter und zeichneten sich in allen Berufen aus. Gleich ihren Vorfahren in Alexandria, die in eigenartiger Verbindung jüdischer Religion und griechischer Weisheit einen ganz neuen Kulturtypus geschaffen hatten und einen Denker wie P h i l o aus ihrer Mitte hatten hervorgehen sehen, verbanden jetzt auch die Juden unter arabischer Herrschaft die treue Pflege ihrer eigenen Religion, Sprache und Literatur mit dem emsigen Studium der arabischen Geistesschätze, die sie nicht nur sich selbst aneigneten, sondern auch noch durch Übersetzungen ins Hebräische ihren Glaubensgenossen in anderen Ländern zugänglich machten. Bald wurden sie aus Schülern Lehrer, und so begegnen wir unter ihnen vom zehnten bis zum fünfzehnten Jahrhundert glänzenden Namen auf allen Gebieten geistigen Schaffens: Dichter in hebräischer und arabischer Sprache, wie Salomo ibn Gabirol, Juda Hallevi, Abraham ibn Esra, Moses ibn Esra, Juda Alcharisi, Sprachforscher, wie Juda Chajjug und Jona ibn Ganâch, eine stattliche Anzahl von Ärzten, Naturforschern und Mathematikern und vor allem eine Reihe von bedeutenden Philosophen bekundeten der ganzen Welt die selbständige Schöpferkraft des jüdischen Geistes. Nachdem schon im Orient der Gaon Saadia in seinem großen Werke sich zur Aufgabe gemacht hatte, die Lehre des Judentums philosophisch zu begründen und ihre Berechtigung sowohl dem Islam wie dem Christentum gegenüber zu erweisen,

setzten in Spanien Männer wie Bachja ibn Pakuda, Salomo ibn Gabirol, Joseph ibn Zaddik, Abraham ibn Esra, Juda Hallevi, Abraham ibn Daud das Werk in origineller Weise fort und beleuchteten das Judentum nach den verschiedensten Richtungen, erweiterten den geistigen Gesichtskreis ihrer Glaubensgenossen durch neue philosophische Ideen, prüften und läuterten es durch die stete Vergleichung mit arabischen und griechischen Philosophen und wirkten so anregend und läuternd weit über die jüdischen Kreise hinaus auf arabische und später auch auf christliche Denker. Speziell die Schriften des Aristoteles, die damals im christlichen Abendland noch ganz unbekannt waren, wurden zum großen Teil ins Arabische übersetzt und von Mohammedanern wie Juden eifrig studiert und erklärt. Aus dem Arabischen wurden sie dann ins Hebräische übersetzt, und erst aus dem Hebräischen wurden sie mit Hilfe von jüdischen Gelehrten ins Lateinische übertragen, wodurch sie dann den Christen zugänglich wurden, bei denen sie bald eine so große Rolle spielen sollten. Besonders seitdem Ibn Sîna am Anfang des XI. Jahrhunderts die philosophischen Schriften des Aristoteles in einem zwanzigbändigen Werke bearbeitet hatte, gehörte es förmlich zur Bildung, sich mit Aristoteles zu beschäftigen, und die Juden standen hierin hinter ihren mohammedanischen Landsleuten nicht zurück. So heilsam diese Beschäftigung mit Aristoteles für tiefer eindringende jüdische Denker war, so gefährlich war sie, wie jede Modephilosophie, für die Masse der Halbgebildeten, die sich weder die Mühe nahmen, noch auch die Fähigkeit besaßen, dem großen Denker zu folgen, und nur soviel daraus entnehmen zu dürfen glaubten, daß ihr Judentum vor dieser Philosophie nicht standhalten könne. Selbst für solche Juden, die den ernsten Willen hatten, Juden zu sein und zu bleiben, war es damals schwer, ja fast unmöglich, zu einer richtigen Auffassung des Judentums zu gelangen. Der Stoff in Bibel und Talmud war so ungeheuer ausgedehnt und vielseitig, daß sich kaum Zeit und Gelegenheit fand zur Durcharbeitung der Quellen.

In diesem Zeitalter der Irrungen trat, von der Vorsehung gesandt, Moses Maimonides als „Führer der Irrenden“ auf und heilte den Riß, der durch das ganze Judentum ging, indem er Religion und Philosophie miteinander versöhnte und zeigte, daß sie nicht nur einander nicht ausschlössen, sondern sich gegenseitig ergänzten und bedingten.

Am 14. Nissan (= 30. März) 1135 wurde Moses zu Cordova in Spanien als Sohn des selbst sehr gelehrten und schon auf acht ge-

lehrte Ahnen zurückblickenden Rabbiners Maimun geboren. Kaum war Moses 13 Jahre alt, da wurde Cordova von den Almohaden, einer fanatischen aus Nordafrika eingedrungenen Sekte der Mohammedaner, erobert und allen Einwohnern wurde nur die Wahl zwischen Tod, Auswanderung oder Annahme des Islams gelassen. Die meisten Juden, darunter auch Maimun mit seiner Familie, entschlossen sich zur Auswanderung, und so sehen wir die Familie zehn Jahre ein Wanderleben in verschiedenen Städten Spaniens führen. Während dieser Zeit genoß Moses bei seinem Vater Unterricht in Bibel, Talmud, Mathematik und Astronomie, während er bei mohammedanischen Lehrern Naturwissenschaften, Medizin und Philosophie lernte. Im Jahre 1159/60 wanderte die Familie Maimon nach Fez in Nordafrika. Dort war indessen die Religionsverfolgung noch drückender als in Spanien, und zahllose Juden mußten, um ihr Leben zu retten, zum Schein den Islam annehmen, während sie im geheimen dem Judentum treu anhingen. Man hat vielfach angenommen, daß auch Moses sich diesem Zwange gefügt habe und ein Scheinmohammedaner geworden wäre. Doch haben neuere Forschungen mit Sicherheit ergeben, daß diese Annahme sich nur auf verleumderische Behauptungen seiner Feinde stützte. Die Anklage fand nur deshalb so lange Glauben, weil Moses eine besondere Schrift veröffentlicht hat, in der er einem jüdischen Eiferer entgegentritt und eine mildere Beurteilung jener erzwungenen Scheinübertritte verlangt. Diese Schrift zeigt einerseits seine innige Liebe zum Judentum, andererseits seine Toleranz und Milde, durch die er viele der Übergetretenen in ihrem Gewissen beruhigt und zum Ausharren ermutigt hat, bis sie wieder offen zum Judentum zurückkehren konnten. Er rät nur, möglichst andere Gegenden aufzusuchen, wo man die Maske wieder abwerfen könne. Auch Moses verließ mit den Seinen Fez und fuhr 1165 nach dem heiligen Lande. Nach einmonatlicher, sehr stürmischer Fahrt landete das Schiff in Acco. Dort blieben sie ein halbes Jahr, besuchten Jerusalem und Hebron und wandten sich dann nach Ägypten, wo wenige Monate später der Vater Maimun starb. Moses betrieb, um sein Leben zu erhalten, zusammen mit seinem Bruder David einen Juwelenhandel, aber während David alle Reisen und sonstigen Geschäfte allein besorgte, ergab sich Moses eifrig seinen Studien. Als aber der Bruder auf dem indischen Ozean mit dem Schiffe unterging, das beider Vermögen trug, mußte sich Moses nach einem Erwerb umsehen, um sich sowie Witwe und Tochter seines Bruders zu erhalten, und so

widmete er sich dem ärztlichen Beruf, während er bis dahin bloß aus wissenschaftlichem Interesse die Heilkunde studiert hatte. Gleichzeitig mit der Ausübung der Heilkunde, in der er sich bald auszeichnen sollte, arbeitete er an der Vollendung seines ersten großen Werkes, des 1168 erschienenen arabischen Kommentars zur Mischna. Die Mischna war bis dahin noch niemals wissenschaftlich erklärt worden, und Moses begnügte sich nicht damit, kurze Wort- und Sacherklärungen zu geben, sondern wollte aus den Diskussionen, die der Talmud über jeden Satz der Mischna enthält, ein Resultat für die Praxis herausschälen und die Gründe jeder Halacha feststellen. Dem ganzen Werk schickte er eine ausführliche Einleitung voraus, in der er das Wesen der Prophetie und der Überlieferung beleuchtete und dadurch zum ersten Kritiker des Talmuds wurde. Besonders wichtig ist aus dem Werke der Kommentar zu den Sprüchen der Väter, in dem er bei der Darstellung der jüdischen Sittenlehre schon seine ganze Ethik entwickelt und auf die Übereinstimmung zwischen Aristoteles und der jüdischen Lehre hinweist. Während bis dahin die haggadischen Teile der Mischna wenig Beachtung gefunden hatten, hebt er ihre hohe religiöse Bedeutung hervor, zeigt, wie die darin enthaltene Sittenlehre unübertrefflich sei, und wie die Tannaim, die Träger und Sammler der Überlieferungen der Mischna, durchaus wissenschaftsfreundlich und teilweise sogar tiefe Gelehrte auf verschiedenen Gebieten gewesen seien. Er sucht alles zu einem Gegenstand gehörige, das in der Mischna sich zerstreut findet, übersichtlich zu ordnen und zu systematisieren, und so unternahm er es auch, die Hauptwahrheiten des Judentums in Form von Glaubenssätzen zu formulieren, die er als allgemein verbindlich für jeden Juden hinstellte. Er übersah dabei, daß das Judentum durch eine derartige Einschnürung eines Hauptvorzugs verlustig geht, den es vor dem in Dogmen erstarrten Christentum voraus hat, nämlich die Freiheit der religiösen Lehrmeinung, die je nach Individualität und Zeitalter eine verschiedene Fassung und Ausprägung gefunden hat. Nur das religiöse Tun, die Erfüllung aller sittlichen Pflichten und überlieferten Gebote, galt bis dahin als verbindlich für alle Juden, während die religiösen Meinungen in manchen Punkten weit auseinandergingen. Moses selbst hat später am Ende seines großen philosophischen Werkes es als ein besonderes Verdienst der Propheten anerkannt, daß sie die Gotteserkenntnis nicht in metaphysischen Aussagen über das Wesen Gottes suchten, sondern sich nur mit Gottes sichtbaren Wirkungen beschäftigten, daß nämlich Gott

selbst Recht und Liebe auf Erden übe und gleiches von den Menschen verlange. Und trotzdem, trotz dieser klaren Erkenntnis vom Wesen des Judentums, suchte es Maimonides in Dogmen einzuengen. Der Widerspruch blieb denn auch nicht aus, er wurde dafür aufs schärfste angegriffen, und wenngleich sein Ansehen bewirkte, daß seine dreizehn Glaubenssätze vielfach sogar in die Gebetbücher Aufnahme fanden, wurden sie doch niemals beim Gottesdienst angewandt oder sonst als bindend erklärt und hatten immer nur die Bedeutung eines persönlichen Glaubensbekenntnisses des großen Meisters.

Bei Lebzeiten des Verfassers wurde nur ein kleiner Teil des Werkes ins Hebräische übersetzt, und erst ein Jahrhundert nach seinem Tode war das ganze Werk von verschiedenen Übersetzern ins Hebräische übertragen. Nun erst war es den gelehrten Talmudisten aller Länder zugänglich und wurde in seinem ganzen Werte erkannt, es blieb durch die Jahrhunderte ein unübertroffenes Hilfsmittel zum Verständnis der Mischna und ist dann seit Erfindung der Buchdruckerkunst allen Talmudausgaben beigedruckt worden.

Schon wenige Jahre nach dem Erscheinen des Werkes sollte es sich zeigen, welches Ansehen und Vertrauen der noch junge, mit keiner offiziellen Würde bekleidete Maimonides auch außerhalb Ägyptens genoß. In Jemen war eine schwere Religionsverfolgung über die Juden hereingebrochen, und wie früher im äußersten Westen in Fez, so mußten sie jetzt im äußersten Osten, um ihr Leben zu retten, sich äußerlich zum Islam bekennen. Die Gemeinden wandten sich nun durch ihren gelehrtesten Vertreter an Moses um Rat in ihrer traurigen Lage. Maimonides antwortete in einem Trostschreiben, in dem er sie zum Ausharren ermutigt und sie besonders darauf hinweist, daß die Feindschaft aller Völker gegen Israel gerade der beste Beweis für die Göttlichkeit seiner Lehre sei, denn sie kämpften eben gegen das Göttliche in ihm. Dieser Kampf müsse aber immer mit dem schließlichen Siege des Göttlichen enden. Sie sollten daher die Leiden nur als eine vorübergehende Prüfung betrachten und nicht an ihrer Aufgabe irre werden. Seit jener Zeit wurden immer häufiger Anfragen aus den verschiedensten Gegenden an ihn gerichtet, die er alle gewissenhaft beantwortete. Durch einen glücklichen Zufall besitzen wir sogar noch mehrere seiner Gutachten, die in der Genisa der Synagoge in Kairo aufbewahrt wurden und jetzt in Oxford liegen, in Urschrift.

Im Jahre 1177 wurde Maimonides offiziell als Rabbiner von

Kairo anerkannt. Gleichzeitig übte er weiter seinen ärztlichen Beruf aus. Denn damals war das Rabbinat noch unbesoldetes Ehrenamt, und der Rabbiner mußte darum, wenn er nicht gerade reich war, durch eine andere Tätigkeit sich seinen Unterhalt verschaffen. Kein Beruf erschien würdiger und besser damit vereinbar als die Ausübung der Heilkunde, und so sehen wir eine große Anzahl der bedeutendsten Rabbiner des Mittelalters gleichzeitig als Ärzte teilweise am Hofe von Kaisern und Päpsten oder auf Kathedern von Hochschulen.

Im Jahre 1180 vollendete er sein zweites großes Werk, an dem er nicht weniger als zehn Jahre gearbeitet hat, seinen in hebräischer Sprache verfaßten Religionskodex Mischne Thora oder Jad hachazaka. In diesem mächtigen, aus 14 Büchern bestehenden Werke unternimmt es Maimonides, den gesamten Inhalt des Judentums, seine Lehren und seine Gebote, in übersichtlicher Ordnung darzustellen und mit philosophischem Geiste zu durchtränken. Was in Bibel, Talmud und Schriften der Geonim an tausend Stellen zerstreut stand, ist hier systematisch gruppiert, unter allgemeine Gesichtspunkte gebracht, mit passenden Überschriften versehen, und so aus dem chaotisch durcheinander gewirbelten, kaum übersehbaren Material ein abgerundetes Bild gewonnen. Was in ermüdenden, seitenlangen Diskussionen erörtert worden war, ohne daß ein Resultat für die Praxis sich ergeben hatte, ist hier in wenigen Sätzen zusammengefaßt und durch eine endgültige Entscheidung geklärt. Was durch eine gewaltsame Verrenkung des ursprünglichen Sinnes eines Bibelwortes abgeleitet worden war, wurde jetzt nicht mehr durch Anlehnung an irgend einen weithergeholten Vers, sondern durch logische Schlußfolgerung als richtig erwiesen. Was sonst als Halacha und Haggada ohne inneren Zusammenhang und scheinbar voneinander losgerissen war, wurde jetzt organisch miteinander verbunden: das Gebot der Gotteserkenntnis wie die Lehren des Rechts und der Sittlichkeit wie die Zukunftshoffnungen des Judentums sind in seinem Werk aufs innigste mit den Zeremonialgesetzen, mit den Vorschriften über Gottesdienst, Sabbat- und Festfeier, erlaubte und verbotene Genüsse verknüpft, und das Ganze vom Geiste ernster und echter Wissenschaftlichkeit erfüllt. Wo er nur Gelegenheit findet, streut er Bemerkungen über die Berechtigung und Notwendigkeit wissenschaftlichen Studiums ein: wo er vom Festkalender spricht, gibt er einen Abriß der Astronomie, wo er die hygienischen Vorschriften behandelt, verherrlicht er die Heilkunde, und wo er die

Erkenntnis Gottes als oberste Pflicht des Menschen erklärt, bezeichnet er die Beschäftigung mit der Philosophie als wahren Gottesdienst und als gleichwertig mit dem Talmudstudium. Und aus diesem wissenschaftlichen Sinne heraus erklärt es sich, daß er den Aberglauben, in welcher Form er auch immer auftrat, sei es Mystik oder Magik oder Astrologie, als Götzendienst verdammte. So bildete sein Werk gleichsam einen Abschluß der ganzen gewaltigen Geistesarbeit, die jüdische Denker und Gelehrte seit dem Altertum auf die Aufhellung des Judentums und die Reinhaltung seiner Lehre verwandt hatten.

Kaum war das große Werk vollendet und der Öffentlichkeit übergeben, da wurde es auch schon in Abschriften vervielfältigt und drang sofort in alle Länder, wo Juden lebten, so daß Maimonides zehn Jahre später selbst sagte, es sei bis ans Ende der bewohnten Welt gedrungen. Wir besitzen noch heute eine Reihe mit verschwenderischer Pracht ausgestatteter Handschriften des Werkes, und, abgesehen von liturgischen Büchern, ist überhaupt kein jüdisches Werk im Mittelalter so häufig Gegenstand künstlerischer Ausschmückung geworden. Von allen Seiten erntete der Verfasser begeisterte Zustimmung und Bewunderung, die sich in den überschwänglichsten auf ihn gehäuften Ehrentiteln kundgab, man nannte ihn „den Einzigen des Zeitalters“, „die Fahne der Rabbiner“, „den Moses seiner Zeit“, „den Erleuchter der Augen Israels“. Das Werk war eben einem allgemeinen, tiefempfundenen Bedürfnis entgegengekommen, und Maimonides hatte sich in so vollkommener Weise seiner schweren Aufgabe entledigt, sein Leben stimmte auch so harmonisch mit seiner Lehre überein, daß in weiten Kreisen der Wunsch rege wurde, sein Werk zur alleinigen Richtschnur für das ganze religiöse Leben zu erheben.

Es darf nicht verschwiegen werden, daß in diesem gewaltigen Werke, das dazu bestimmt war, das Judentum zu festigen, doch auch eine gewisse Gefahr für das Judentum verborgen lag. Gerade weil es an Stelle des Hin und Wider der Meinungen, wie wir es im Talmud antreffen, etwas Abschließendes stellen, weil es endgültige Entscheidungen fällen wollte, drohte es die freie Weiterentwickelung der Lehre und des Lebens abzuschneiden. Während wir in der Bibel und dem Talmud das Werden und Entstehen der religiösen Anschauungen und Formen noch vielfach verfolgen und die geschichtlichen Zusammenhänge aufdecken können, ist in Maimonides' Werk alles Individuelle und Zeitgeschichtliche verwischt, ist nicht

angegeben, wann, wo, von wem und unter welchen Umständen dies oder jenes gelehrt oder befohlen wurde. Ohne Rücksicht auf den Ursprung wird jedes Gebot und jede Meinung mit dem Stempel ewiger Gültigkeit versehen, als ob der Machtspruch eines einzelnen, wenn auch noch so hoch stehenden Menschen über das Denken und Wollen aller kommenden Zeiten entscheiden dürfte. Zum Glück aber wurde das Werk nie als verbindliches Gesetzbuch, sondern nur als wissenschaftliche Darstellung des Traditionsstoffes und Lehrinhaltes des Judentums anerkannt, sodaß es nicht zur Hemmung, sondern gerade zur Belebung, Anregung und Weiterbildung des wissenschaftlichen Geistes beitrug.

Die Gegnerschaft gegen ein so umwälzendes Werk ließ auch nicht lange auf sich warten, und in die Stimme der Bewunderer mischte sich bald laut und überlaut die Stimme der Gegner, die teils aus kleinlichem Neid oder Fanatismus, teils auch aus ernsten Motiven das Werk aufs schärfste angriffen, dem Verfasser vorwarfen, er wolle den Talmud abschaffen und seine persönliche Entscheidung in allen noch offenen Streitfragen dem Gesamtjudentum aufdrängen. Maimonides indessen, in seiner vornehmen und friedfertigen Art, ließ sich nicht bewegen, auf irgend einen dieser Angriffe zu antworten.

Wenige Jahre nach dem Erscheinen des Werkes vereinigten sich verschiedene Ereignisse, um sein bis dahin durch vielfaches Mißgeschick getrübtes Leben freundlicher zu gestalten. Er wurde Leibarzt in der Familie Saladins und erfreute sich besonderer Gunst bei dem edlen und gelehrten Minister Al-Fâdhil, der ihm ein Jahresgehalt aussetzte und ihn auch sonst so auszeichnete, daß die mohammedanischen Großen der Stadt Kairo seinen ärztlichen Rat suchten. Seine Praxis nahm dadurch einen solchen Umfang an, daß er seine gelehrten Studien einschränken mußte. Gleichzeitig wurde ihm, dem schon Fünfzigjährigen, ein Sohn geboren, daneben gewann er in Joseph ibn Aknîn einen verständnisvollen Schüler, dem er später sein bedeutendstes Werk widmen sollte, und endlich wurde er durch seinen Gönner Al-Fâdhil zum Oberhaupt aller jüdischen Gemeinden Ägyptens ernannt, welche Würde sich auf seinen Sohn und dann seinen Enkel vererbte. Diese hohe Stellung benützte er auch, um eine schwere Verfolgung der Juden in Jemen abzuwenden. Es ist auch wahrscheinlich auf seinen Einfluß bei Saladin zurückzuführen, daß den Juden damals wieder die Ansiedelung in Jerusalem gestattet wurde.

All diese Verdienste als Arzt und Gelehrter, als Rabbiner und Anwalt der Juden würden schon genügen, um Maimonides einen Platz unter den ersten Juden aller Zeiten zu sichern, und doch treten sie alle zurück, ja verschwinden beinahe vor der Leistung, die ihm weit über den Kreis des Judentums hinaus für alle Zeiten einen ehrenvollen Platz in der Geschichte des menschlichen Denkens sichert. Es ist sein 1190 vollendetes, in arabischer Sprache abgefaßtes religionsphilosophisches Werk Dalâlat al-Châïrîn, bekannter unter dem hebräischen Titel More Nebuchim, d. h. „Führer der Verirrten“. In seinem Werke, das er zunächst nur für seinen Lieblingsschüler Joseph ibn Aknîn geschrieben hat, stellt er sich die Aufgabe, das Judentum, wie es sich seinem Geiste darstellte, philosophisch zu begründen und seine völlige Übereinstimmung mit der Vernunft zu erweisen. Wohl hatten schon vor ihm im Altertum Philo und im Mittelalter die verschiedenen Religionsphilosophen von Saadia bis Abraham ibn Daud sich die gleiche Aufgabe gestellt, aber alle ihre Werke zusammen konnten nicht entfernt einen ähnlichen Einfluß auf die geistige Entwicklung des Judentums gewinnen. Keiner von ihnen umspannte in seinem Geiste ein solches Wissensgebiet, noch besaß er die gleiche schöpferische Geisteskraft und logische Schärfe, noch die strenge Konsequenz im Durchdenken und die wohltuende Offenheit im Bekennen seiner Anschauungen. Die Wahrheit der Thora stand ihm so unverbrüchlich fest, wie die Wahrheit der Einsichten, zu denen der menschliche Geist durch logisches Denken gelangt, und vor allem die Wahrheit dessen, was Aristoteles gelehrt hat. Aristoteles und die Thora sind ihm zwei gleich wertvolle und gültige Quellen der Offenbarung und können darum nichts Widersprechendes lehren. Zwischen dem richtig verstandenen Bibelwort und der wissenschaftlichen Erkenntnis kann kein Widerspruch bestehen. Wo ein solcher scheinbar doch besteht, da liegt es an unserem mangelhaften Verständnis des Bibelwortes, das wir zu buchstäblich auffassen, und in dessen tieferen Sinn wir nicht eingedrungen sind. Er bringt also nicht die Vernunft vor den Richterstuhl des Bibelbuchstabens, sondern den Bibelbuchstaben vor den Richterstuhl der Vernunft und hat dadurch eine Freiheit des Geistes selbst gezeigt und anderen gewiesen, wie sie das Mittelalter bis dahin nicht gekannt hat. Maimonides machte vollen Ernst mit der schon biblischen Lehre, daß die höchste religiöse Pflicht im Streben nach Gottes**erkenntnis** liege, und daß daher die geistige Vervollkommnung des Menschen Zweck und Ziel der Religion sei.

Charakteristisch für seinen Wahrheitsmut ist die Stelle: „Überhaupt bin ich der Mann, der, wenn es ihn drängt und er nicht anders kann, als eine sicher erwiesene Wahrheit derart auszusprechen, daß sie einem ausgezeichneten Menschen zusagt, während sie zehntausend Unwissenden mißfällt, es vorzieht, sie diesem Einen mitzuteilen, ungeachtet des Tadels dieses großen Haufens.“ (ed. Munk I, 9b unt.)

Das große Werk, dessen arabisches Original erst seit 1866 durch Salomon Munk herausgegeben ist, zerfällt in drei Teile. Im ersten Teile des Werkes sucht Maimonides die sogenannten Anthropromorphismen als bildliche Ausdrucksweisen zu erklären. So wie schon der Talmud den Grundsatz aufgestellt hat, „die Thora redet in menschlicher Sprache“, um dadurch manche Auffälligkeiten des Bibelwortes zu beheben, so erweitert Maimonides diesen Grundsatz und erklärt, daß überall, wo von Gottes Sehen, Hören, Sprechen, Gehen, Sitzen, Ruhen u. a. gesprochen wird, die buchstäbliche Auffassung unzulässig sei, da sie im Widerspruch mit der jüdischen Auffassung vom Wesen Gottes stehe. Vielmehr seien diese Ausdrücke nur gewählt, um dem Verständnis der Menge entgegenzukommen, die nicht imstande sei, in abstrakten Begriffen zu denken. Im Zusammenhang damit erklärt er es als überhaupt unzulässig und unmöglich, Gott irgend ein positives Attribut beizulegen, das sein Wesen und seine Eigenschaften ausdrücken solle, denn jedes Attribut, das wir aus unserer beschränkten Erfahrung heraus Gott beilegen, schmälere seine Einheit und Vollkommenheit. Wir dürfen daher ihm nur solche Attribute beilegen, die uns sein Wirken auf Erden darstellen, ohne jedoch sein eigentliches Wesen zu berühren, also beispielsweise gnädig, gerecht, barmherzig, gütig.

Der zweite Teil des Werkes sucht, vom Standpunkt der damaligen Naturwissenschaft aus, Beweise für die Schöpfung aus dem Nichts und für die Existenz und Einheit des Schöpfers zu bringen. Wichtiger noch und folgenschwerer ist aber seine Auffassung von der Prophetie, die er nicht als ein überirdisches Wunder, sondern als eine jedem Menschen durch stetige innere Vervollkommnung erreichbare und darum zu erstrebende geistige Stufe erklärt. Der Gesetzgeber Moses habe diese höhere Stufe nur dadurch erreicht, daß er sich ganz von den Banden der Sinnlichkeit und der Phantasie freigemacht habe. Die den verschiedenen Propheten zuteil gewordenen Erscheinungen seien nicht als wirkliche Tatsachen, sondern als innere Vorgänge, als Produkt ihres lebhaften Vorstellungsvermögens zu

betrachten. Nicht Wunderwirkungen seien ein Beweis für die Untrüglichkeit eines Propheten, sondern der Inhalt seiner Lehre.

Der dritte Teil des Buches „More“ hat zum Hauptinhalt eine Untersuchung über die Gründe der biblischen Gebote. Die Gesetze der Thora haben sämtlich einen höheren Zweck, der bei manchen direkt angegeben, bei anderen leicht zu erkennen, bei anderen wiederum erst zu suchen und aus genauer Kenntnis der Zeitverhältnisse, unter denen sie gegeben wurden, zu ermitteln sei. Er teilt darum die biblischen Gebote in 14 Gruppen, denen er alle Einzelvorschriften einzuordnen unternimmt. Manche Gebote seien mit Rücksicht auf die einst herrschenden Zustände und Meinungen erlassen, sie enthielten einen Protest gegen das Heidentum, dem sie auf die verschiedenste Weise entgegenwirken sollten. So seien die Opfervorschriften der Thora nur aus dem Bestreben zu erklären, dem unsittlichen und unmenschlichen heidnischen Opferwesen ein Ende zu bereiten, da das Volk ganz ohne Opfer auf der damaligen Stufe noch nicht imstande gewesen wäre, Gott zu verehren. Maimonides zeigt in diesem Abschnitt eine erstaunliche Kenntnis der heidnischen Religionen und des heidnischen Aberglaubens, die ihm aus den ins Arabische übersetzten Schriften der Ssabier zugeflossen ist. Andere Gebote wieder hätten den Zweck, unsern Sinn auf höhere Gedanken zu lenken oder gewisse Lehren uns besonders eindringlich einzuschärfen. Andere sollten uns wieder nur zu gewissen Tugenden, wie zur Enthaltsamkeit, Wohltätigkeit und Hilfsbereitschaft gegen Mensch und Tier erziehen, andere wiederum unsere Gesundheit fördern. Speziell die Speisegesetze erklärt er ganz vom hygienischen Standpunkte aus. Den Schluß des Werkes bildet ein Abriß der Ethik, der auch seine stark angreifbare Theorie von der Vorsehung enthält. Die Vorsehung Gottes walte über jedem Menschen nach Maßgabe seiner geistigen Vollkommenheit. Wer im reinen Äther der Gottesnähe sich bewege, seine Gedanken ganz auf die Erkenntnis Gottes konzentriere und gleichsam in einer ewigen Andachtsstimmung lebe, könne von keinem Mißgeschick heimgesucht werden. Die sittlichen Anforderungen, die an den Menschen zu stellen sind, ergeben sich aus der Erkenntnis Gottes und gipfeln in dem Bestreben, Recht und Liebe zu üben, wie es schon der Prophet als die Grundforderung der Religion hingestellt hat. Das Werk klingt in die Hoffnung aus, daß in absehbarer Zeit alle Juden sich zur Höhe dieser Erkenntnis emporringen werden und schließt mit einem Worte aus Jesajas: „Das

Volk, das im Dunkeln wandelt, schaut ein großes Licht. Über denen, die im Lande der Düsternis wohnen, erstrahlt das Licht."

Maimonides war viel zu bescheiden, um zu ahnen, daß er selbst durch sein Werk diese Prophezeiung zur Wahrheit gemacht habe. Er wurde dadurch nicht nur der „Führer der Irrenden", d. h. er gewann dadurch nicht nur die durch ihre philosophische Bildung der Religion Entfremdeten wieder für das Judentum, sondern er wurde auch der „Erleuchter der Blinden", der den damals noch zahlreichen Verächtern von Vernunft und Wissenschaft die Berechtigung, ja Notwendigkeit der Philosophie in der Religion und neben der Religion aufzeigte, und so dem mittelalterlichen blinden Autoritätsglauben einen Stoß versetzte, dessen Wirkung sich selbst die Finsterlinge nicht ganz entziehen konnten. Es war daher nur natürlich, daß das Werk gleich einem wohltuenden Gewitter wirkte und die schwüle Atmosphäre, die niederdrückend auf dem ganzen Geistesleben lag, für lange Zeit reinigte. Doch begann diese tiefe Einwirkung auf das ganze Judentum nicht mehr bei seinen Lebzeiten. Das Werk war nämlich, wie schon hervorgehoben, in arabischer Sprache verfaßt, also einem großen Teil der damaligen Judenheit unzugänglich. Es ist nun kulturhistorisch von großer Bedeutung, daß erst durch die Übersetzung des Werkes ins Hebräische sein eigentlicher Siegeszug durch das Judentum begann. Schon neun Jahre nach dem Erscheinen des Originals, also 1199, wandte sich Samuel ibn Tibbon aus Lunel an Maimonides und äußerte die Absicht, das Werk ins Hebräische zu übersetzen. Maimonides war hoch erfreut darüber, gab dem Übersetzer verschiedene Winke und sah auch noch den ersten Teil der Übersetzung vollendet. Die Fertigstellung des Ganzen erfolgte aber erst wenige Wochen vor seinem Tode 1204, so daß er nicht mehr die Freude hatte, das Werk in der Form vollendet vor sich zu sehen, in der es seinen Namen unsterblich machen sollte.

Die letzten Lebensjahre des Meisters waren durch Krankheit, Zeichen des zunehmenden Alters, sowie durch verschiedene Anfeindungen getrübt, und er war daher nicht in der Lage, neben seiner angestrengten ärztlichen Tätigkeit noch an größere wissenschaftliche Arbeiten zu gehen. In diese Zeit fällt auch seine als Leibarzt für Al-Afdhal, den Sohn und zweiten Nachfolger Saladins, ausgearbeitete Hygiene, in der er dem Sultan, der früher ein wüstes Genußleben geführt hatte, in rühmenswerter Offenheit eine sittliche Lebensführung und geistige Tätigkeit als notwendige Vorbedingungen für die Erhaltung der Gesundheit bezeichnete. Seine sonstigen medizi-

nischen Schriften sind streng wissenschaftlich und sind von dem bedeutendsten Kenner derselben, Moritz Steinschneider, auf Anregung Virchows in dessen Archiv für pathologische Anatomie teils bearbeitet, teils übersetzt worden. Nach dem Urteil von Prof. Pagel auf der letzten Versammlung deutscher Naturforscher zeigt sich in derselben Maimonides als der erste Kritiker auf medizinischem Gebiet im ganzen Mittelalter.[1]) Welchen Ruf als Arzt er schon bei Lebzeiten genoß, zeigt sich in noch vorhandenen Urteilen arabischer Gelehrter und vor allem in der Tatsache, daß ein christlicher Fürst in Askalon (angeblich Richard Löwenherz, der König von England) ihn als Leibarzt an seinen Hof ziehen wollte, welchen Ruf er indessen abgelehnt hat.

Maimonides starb am 20. Tebet = 13. Dezember 1204 im 70. Lebensjahre, von Juden und Mohammedanern gleich betrauert. Seine sterblichen Überreste wurden nach Tiberias überführt und in Jerusalem eine außerordentliche Leichenfeier um ihn gehalten. Aber nur wenige Juden ahnten damals, daß der Name des großen Toten länger als ein Jahrhundert das Losungswort eines wahren Kulturkampfes werden sollte, wie ihn das Judentum in dieser Erbitterung und langen Dauer weder früher noch später erlebt hat. Durch die hebräischen Übersetzungen des Samuel ibn Tibbon und des Dichters Al-Charisi wurde der More Nebuchim, der Führer der Verirrten, bald zu den Juden aller Länder getragen und entzündete auf der einen Seite einen wahren Taumel der Begeisterung, auf der anderen Seite einen geradezu panischen Schrecken. Die denkfähigen und gebildeten Juden erkannten, daß die Ideen des Judentums noch niemals so rein dargestellt und so tief aufgefaßt worden seien, daß Wissenschaft und Philosophie von nun an im Judentum immer Bürgerrecht behalten würden. Die starren Anhänger der Tradition dagegen erblickten in dem Werke die gefährlichste Ketzerei und begnügten sich nicht mit der literarischen Bekämpfung des Werkes, sondern entlehnten von den ihnen geistesverwandten christlichen Eiferern die schlimmsten Waffen des Fanatismus: sie sprachen einen Bann aus gegen alle Anhänger der maimonidischen Lehren und schämten sich nicht, die ärgsten Feinde des Judentums, die Dominikaner, zu Bundesgenossen zu nehmen und bei ihnen zu erwirken, daß die Schriften des Maimonides in Montpellier öffentlich verbrannt wurden. Allmählich aber kamen auch die Gegner zur Erkenntnis von der geistigen und sittlichen Größe, von der Gelehrsamkeit und tiefen Religiosität des von ihnen noch im Grabe Verfolgten, und der

More Nebuchim wurde mit der Zeit ein klassisches Werk für alle Juden. Es gehörte einfach zur religiösen Bildung, mit diesem Werke sich vertraut gemacht zu haben; alle jüdischen Denker haben daraus denken gelernt und ihre erste Erkenntnis geschöpft und sind dadurch, selbst wo sie in ihren Ansichten abwichen, angeregt worden. So ist es auch bezeichnend, daß der More Nebuchim zu den allerersten gedruckten hebräischen Büchern gehörte und schon vor 1480 in Italien erschien. Durch ihn wurde der jüdische Geist selbst in den Zeiten schwersten äußeren Leids vor Versumpfung bewahrt, und es ist kein bloßer Zufall, daß die zwei größten jüdischen Denker der neueren Zeit, Spinoza und Moses Mendelssohn, durch ihn nicht nur die erste philosophische Schulung erhalten haben, sondern auch in ihrer ganzen Geistesrichtung wesentlich beeinflußt worden sind. So verschieden auch die Denkresultate wie das Leben und Wirken dieser drei Philosophen des Judentums sind, in einem Hauptpunkte sind sie alle drei einander gleich: sie verwerfen alle das Gaukelspiel der Phantasie und stellen an ihre Stelle die logische Erkenntnis, die Beobachtung der sinnlich wahrnehmbaren Tatsachen; und doch ist keiner von ihnen ein kalter Rationalist, ein seelenloser Vernünftler gewesen, vielmehr zeigen alle drei das gleiche reiche und tiefe Gemüt als schönstes Erbteil des jüdischen Geistes.

Noch bleibt ein Wort zu sagen über die Einwirkungen des Maimonidischen Geistes auf die Mohammedaner und auf die Christen. Die Mohammedaner, denen das Werk im arabischen Original zugänglich war, studierten es eifrig, rühmten es teilweise über alle Maßen, während sie namentlich seine Auffassung des Prophetentums scharf bekämpften. Ungleich tiefer sind noch die Wirkungen, die das Buch bei den Scholastikern, den christlichen Denkern des Mittelalters, zurückgelassen hat. Bald nach dem Tode des Maimonides ließ vermutlich kein Geringerer als Kaiser Friedrich II. das Buch aus dem Hebräischen mit Hilfe eines jüdischen Gelehrten ins Lateinische übersetzen, und aus dieser Übersetzung haben die größten christlichen Philosophen des Mittelalters, Albertus Magnus und Thomas von Aquino, teilweise mit und noch häufiger ohne Nennung der Quelle geschöpft. Denn die im More Nebuchim behandelten Fragen, der Ausgleich der Bibel mit der Philosophie, waren im Christentum ebenso brennend wie im Judentum, und die von Maimonides gebotene Lösung konnte dort teilweise unverändert, teilweise in entsprechender Modifizierung gebraucht werden. Diese auch von sonstigen mittelalterlichen Denkern häufig zitierte lateinische Über-

setzung war seit Jahrhunderten verschollen, bis im Jahre 1875 mein Vater sie in einer unerkannten Handschrift der Münchener Staatsbibliothek wiederentdeckte. Auch im Renaissancealter wurde der More Nebuchim von christlichen Denkern hochgeschätzt.[2]) Auch im letzten Jahrhundert, da durch jüdische Gelehrte, vor allem Munk, Joël, Guttmann, Hermann Cohen die Philosophie des Maimonides nach den verschiedensten Richtungen hin dargestellt und ihre Nachwirkungen bei Juden wie bei Christen aufgedeckt worden sind, haben christliche Forscher die Bedeutung des großen Philosophen anerkannt; so nennt ihn Schleiden den größten Geist, den dieses Jahrhundert überhaupt in Europa aufzuweisen hat.

Wohl sind durch die Fortschritte der naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Erkenntnis manche Hauptstützen seines Systems umgestoßen, wohl verlangen neue Fragen neue Lösungen, aber ungeschmälert bleibt sein Verdienst, daß er für alle Zeiten den Einklang des Judentums mit der Wissenschaft im Prinzip festgestellt hat. Wir alle zehren noch von seinem geistigen Gute und schreiten auf dem Wege weiter, den er uns gewiesen hat. So dürfen wir hoffen, daß der Geist des Maimonides auch in der kommenden Zeit uns voranleuchten und wie einst in der Nacht des Mittelalters in alle jüdischen Wohnstätten das Licht tragen wird, das Licht der Religion, immer von neuem entzündet und genährt vom Lichte der Wissenschaft.

---

[1]) Vgl. Pagel's Aufsatz „Maimuni als medizinischer Schriftsteller" im Gedenkbuch Moses ben Maimon I 231 ff.

[2]) Siehe die reichen Nachweise bei Guttmann im genannten Gedenkbuch I 212 ff.

---

## 2. Zacharias Frankel.*)

Das neunzehnte Jahrhundert, das wahrlich nicht arm ist an „Großen in Israel", an Männern, die ihre ganze geistige und sittliche Kraft in den Dienst des Judentums gestellt haben, hat verhältnismäßig nur wenige Persönlichkeiten hervorgebracht, die auch ins Leben der Juden mächtig eingriffen, die ihren durch ernste Forschungen gewonnenen tieferen Einblick ins Wesen des Judentums nicht nur in gelehrten Werken, sondern auch in lebensvollen Schöp-

*) „Die Welt" 1901 No. 40 S. 7 ff., No. 41 S. 9 ff.

fungen bekundeten, die durch die Macht ihrer Persönlichkeit auf die äußere Lage der Juden entscheidenden Einfluß übten und gleichzeitig auch nach innen consolidierend wirkten. Im Grunde war dies nur die natürliche Folge jener einseitigen Geistesrichtung, die in der stillen Beschaulichkeit des Ghetto ihren Nährboden gefunden hatte und nunmehr wie ein verhängnisvolles Erbteil auch unter den vollkommen veränderten Verhältnissen sich fühlbar machte. In den vorangegangenen Jahrhunderten bot sich den Juden fast keine Gelegenheit zu anderer als rein geistiger Betätigung. Durch die von außen aufgezwungene Abschließung war es ihnen verwehrt, in die Welt der Tatsachen einzugreifen, und so konnte bei ihnen kein rechtes Verständnis für das Leben oder gar Lust und Fähigkeit zu lebensvollen Schöpfungen aufkommen. Nunmehr aber, nachdem die Juden mit einemmale die Ghettotore gesprengt hatten und sich vor neue Aufgaben gestellt sahen, bedurfte es tatkräftiger, weitblickender Männer, die neue Gestaltungen vorbereiten und zeitgemäße Institutionen schaffen sollten. Unter den wenigen, die dazu berufen erschienen, nimmt unstreitig den ersten Platz Zacharias Frankel ein.

Um die volle Bedeutung dieses Namens zu würdigen, müssen wir einen Blick auf die innere und äußere Lage der Juden in der ersten Hälfte des abgelaufenen Jahrhunderts werfen. Die Emanzipation war erst in einigen Staaten durchgeführt, eine staatliche Organisation fehlte den Juden ganz, jede Gemeinde war eine Welt für sich, innerhalb der Gemeinden bekämpften sich die Orthodoxen, die von einem Eingehen auf den Zeitgeist nichts hören wollten, und die Reformer, die das ganze überlieferte Judentum wenigstens in seinen äußeren Formen aufgeben wollten. Die Parteigegensätze hatten sich in einer Weise zugespitzt, wie man es sich heute gar nicht mehr vorstellen kann, und, was das Traurigste war, über allen Streitigkeiten war die Hauptsache versäumt worden, die jüdische Erziehung des heranwachsenden Geschlechtes. So bot das damalige Judentum ein trauriges Bild: Starrheit und Stagnierung auf der einen Seite, Unkenntnis, Gleichgiltigkeit und Abfall auf der anderen, und die Rufe nach Mäßigung, die von aufgeklärten und besonnenen Juden gegen die extremen Parteien erhoben wurden, verhallten ungehört im lauten Streite der Meinungen. Eine Versöhnung der Gegensätze oder gar eine völlige Einigung des in zwei feindliche Lager gespaltenen deutschen Judentums schien für immer ausgeschlossen. Da trat Frankel auf den Plan, und es gelang ihm, eine vermittelnde

Richtung zu schaffen, der sich alsbald zwar nicht die Parteiführer von rechts und links mit ihrem Gefolge, aber ein großer Teil der ihre Zeit verstehenden Juden anschloß, und der noch heute die überwiegende Anzahl deutscher Gemeinden und deutscher Rabbiner angehört.

Die Lösung dieser schwierigen Aufgabe war nur einem Manne möglich, in dem so viele und so große selten vereinte Eigenschaften anzutreffen waren wie gerade in Frankel: tiefe Religiosität und Pietät für das Überkommene neben Verständnis für das Leben und die Bedürfnisse der Gegenwart, bedeutende jüdische, speziell talmudische Gelehrsamkeit neben gründlicher classischer und moderner Bildung, unerschütterliche Überzeugungstreue neben abgeklärter Ruhe in der Polemik.

Geboren zu Prag am 30. September 1801, bereitete er sich in seiner Vaterstadt von früher Jugend auf zum rabbinischen Berufe vor und setzte dann seine Studien in Pest fort, bis er 1832 zum Rabbiner von Teplitz berufen wurde. Dort zeigte er schon seine organisatorische Begabung und erwirkte die Einrichtung eines zeitgemäßen Gottesdienstes mit Predigt in der Landessprache. Schon nach 4 Jahren wurde er zum Oberrabbiner von Dresden berufen, wo sich ein weites Feld für seine Tätigkeit eröffnete. Die Juden Sachsens standen noch unter drückenden Ausnahmegesetzen und in einer Reihe von Schriften wie durch sein persönliches Einwirken erreichte er deren Milderung und baldige Abschaffung. Gleichzeitig suchte er in der von ihm begründeten „Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums“ [1]) für seine Ideen und Pläne weitere Kreise zu interessieren. Er wollte erstlich die äußere Emanzipation der Juden herbeiführen, und zwar nicht bloß die Emanzipation der Individuen, sondern die Emanzipation der Gesamtheit, deren staatliche Anerkennung als Religionsgemeinde er anstrebte. Weiter wollte er eine Reform des Judentums aus sich selbst heraus, also nicht etwa durch Abstreifung des spezifisch Jüdischen, sondern durch tieferes Erfassen seines wahren Wesens, und als Haupthilfsmittel zu diesem Zwecke erschien ihm die Wissenschaft des Judentums. Frankel besaß zwar weder die universelle, alle Seiten des Judentums mit gleichem Verständnis umfassende Gelehrsamkeit eines Zunz, noch die kühne, vor keiner Konsequenz zurückschreckende Kritik eines Geiger, noch die philosophische Tiefe eines Joël, aber er überragte alle Genannten durch seine Fähigkeit, die Wissenschaft in weitere Kreise zu tragen und fürs Leben nutzbar zu machen,

nicht in dem Sinne, als ob die Wissenschaft nur eine Dienerin des Lebens darstellen sollte, sondern in dem höheren und edleren Sinne, daß sie das Leben beherrschen und gestalten solle. In der Biographie seines gleichgesinnten und mitstrebenden Freundes Dr. Bernhard Beer, dessen hundertster Geburtstag am 1. Juli 1901 von den meisten jüdischen Zeitungen mit undankbarem Schweigen übergangen wurde, beklagt Frankel mit Recht (p. 196) „ein Abhandenkommen der Kenntnis des nationalen Heiligtums, das, dem Geist des Judentums zuwider, der Obhut einiger Theologen überlassen bleiben soll". Die genannte Zeitschrift und ihre Nachfolgerin, die von Frankel 1852—1868 geleitete und noch heute erscheinende „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums", hat sich unter seiner Redaktion nicht wie heute darauf beschränkt, rein gelehrte Artikel zu bringen und das Judentum als ein der Gegenwart entrücktes Forschungsobjekt, etwa wie das klassische Altertum, zu behandeln, sondern suchte jederzeit Fühlung mit dem Leben und behandelte die brennenden Tagesfragen mit Würde und Entschiedenheit, aber immer in einem versöhnlichen Sinne mit wahrem, wissenschaftlichem Ernste: die Veredelung des Gottesdienstes, der Religionsunterricht, die Vorbildung der Rabbiner, die Rabbinerversammlungen, alle einer ernsten Diskussion würdigen Fragen, werden da in der Regel von Frankel selbst mit Wärme und Gründlichkeit nach allen Seiten besprochen. Die teilweise vor mehr als einem halben Jahrhundert geschriebenen Artikel sind noch heute lesenswert, ja vielfach sogar noch aktuell, und zeigen uns, wieso Frankel zu einer so einzig dastehenden führenden Rolle im Judentum gelangen konnte. Heutzutage ist vielfach der Glaube verbreitet, man müsse gesinnungs- und charakterlos sein, dürfe eigentlich gar keinen Standpunkt haben, müsse nur äußerlich recht glatt und verbindlich gegen jedermann sein, dann erst könne man mit allen Parteien auskommen und in Frieden leben. Nichts von alledem bei Frankel! Hier stehen wir einem Manne gegenüber, der nicht etwa in allen Farben schillert und geschickt zwischen den verschiedenen Richtungen laviert — fürchteten und begeiferten ihn doch die Kampfhähne von beiden Parteien — sondern einer abgeschlossenen Persönlichkeit, die unbeugsam an dem als recht Erkannten festhält. Es ist gerade der feste, positive Standpunkt, der sich durch kein Parteigeschrei von rechts und links beirren läßt, der immer das ganze Judentum und nicht etwa bloß eine Richtung innerhalb desselben im Auge behält, wodurch Frankel schnell einen so großen Kreis

von Anhängern, Mitarbeitern und Jüngern um sich scharte, die mit seltener Begeisterung und Verehrung an ihrem Meister hingen.

Und wo lagen die Wurzeln seiner Kraft, wodurch gewann er diesen festen und positiven Standpunkt? Aus seiner überlegenen Kenntnis des jüdisch-religiösen Schrifttums. Und eben darum glaubte er und mit Recht, die von verschiedenen Seiten versuchte Regeneration des Judentums könne bloß aus einer wissenschaftlichen Erforschung und Darlegung seines Lehrgehaltes hervorgehen. Charakteristisch für Frankel sind nachstehende Worte[2]): „Das Judentum hat seine Gewähr in sich, in den ewigen Wahrheiten, die es lehrt. Erhalterin und Nährerin dieser Wahrheiten ist die Wissenschaft, sie stellt jene dem Geiste als Lebendiges und Leben Ausströmendes gegenüber, gibt ihm die spannende und anregende Beschäftigung, durch die diese Wahrheiten ein lebendiges, ohne die sie ein totes Gut sind. Der jüdische Glaube ist nicht in einem Volkstum bedingt, bedarf nicht der Vertretung durch äußere Macht: er entfaltete seine edelsten Blüten in den Zeiten des Umherirrens und der Heimatlosigkeit; aber in dem Maße, wie er von jeder Forderung weltlicher Unterlage entfernt ist, beansprucht er geistiges Leben, eine ununterbrochene Strömung in der Sphäre des Denkens und des Forschens. Wissenschaft ist das Herz des Judentums, aus dem das Blut sich durch alle Adern ergießt; die Erhaltung des Judentums liegt im Gedanken, ohne den Gedanken siechen und versiegen die Handlungen."

Unter den Quellen der jüdischen Religion war es allerdings nicht die Bibel, sondern die weite talmudische Literatur, auf die er die historische Methode angewendet wissen wollte und selber anwandte. Aber diese Beschränkung, die heute natürlich in der wissenschaftlichen Theologie nicht mehr gelten kann, war damals vielleicht berechtigt; denn einerseits war die Bibelkritik erst in den Anfängen und hatte noch wenig positive Ergebnisse gezeitigt, anderseits waren die Juden jener Zeit noch nicht reif für ein historisches Verständnis der heiligen Schriften, und hätte deren kritische Behandlung mehr verwirrend als aufklärend wirken müssen. Frankel betrachtete es als seine Lebensaufgabe, ein wissenschaftliches Studium des Talmuds anzubahnen. Wie bis zu seiner Zeit Talmud studiert wurde, hat er selbst anschaulich geschildert[3]): „Das wissenschaftliche Element war erloschen, das Studium nicht von wissenschaftlichem Geiste durchhaucht. Die Lehr- und Forschungsweise der letzten Zeit vornehmlich lag weit von jedem wissenschaftlichen Bildungs-

gang ab: sie hatte völlig auf ein systematisches Studium verzichtet, und es machte sich allenthalben der Mangel an Methode, die Abwesenheit jeder wissenschaftlichen Architektonik fühlbar. Hierzu kam noch, daß man sich damit begnügte, dem Geiste an sich scharfsinnige, aber jeder breiteren Basis entbehrende Diskussionen als alleinige Nahrung darzubieten; die umfassende Kenntnis des theologischen Stoffes, wie sie die spanische und auch die französische Schule zeigt, wurde von minutiösen Geistesspielereien verdrängt." Der Talmud glich bis in unser Jahrhundert einem Urwald. Erst Zunz brachte wenigstens in die haggadischen Partien ungeahntes Licht, aber die Halacha harrte noch immer des Pioniers, der in ihr Dunkel eindringen, das vorliegende Gestrüpp entfernen und den verschütteten Weg zu ihrem Ursprunge wieder finden sollte. Die Lösung dieser Aufgabe war von vitaler Bedeutung für das Judentum, denn auf dem Talmud basierte das ganze religiöse Leben in seinen Formen und Bräuchen, und manche Vertreter der extremen Reform, die gerade diese Seite des Judentums abgetan wissen wollten, konnten kein wirksameres Kampfmittel finden, als indem sie ihre Pfeile gegen den Talmud richteten. Da sie ihn bisher nur durch eine Vexierbrille gesehen und von seinem wahren Wesen keine rechte Vorstellung hatten, glaubten sie berechtigt zu sein, ihn vor aller Welt lächerlich zu machen und alle daraus abgeleiteten Satzungen schlechthin zu verwerfen. Die Vertreter der starren Orthodoxie wiederum sahen den Talmud durch eine andre Brille an, und er erschien ihnen da nicht als Zerrbild, sondern als Idealbild, und um das Judentum zu retten, hielten sie sich für verpflichtet, dieses vermeintliche Idealbild mit allem romantischen Flimmer zu umgeben. Nun trat Frankel auf und zeigte in einer Reihe von bahnbrechenden Schriften das wahre Wesen des Talmuds, von seinen ersten Anfängen im sopherischen Zeitalter bis zu seinen spätesten Ausläufern. Er rechtfertigte dadurch glänzend, was erst vor wenigen Wochen Harnack[4]) in seiner Rektoratsrede ausgesprochen: „Die historische Methode allein ist konservativ, denn sie sichert die Ehrfurcht — nicht vor der Überlieferung, sondern vor den Tatsachen — und macht der Willkür ein Ende, Blei in Gold und Gold in Blei verwandeln zu wollen." Frankel ging den Spuren der „mündlichen Lehre" nicht nur im Talmud selbst nach, sondern fand ihren Niederschlag auch in der Septuaginta und dem ganzen hellenistischen Schrifttum. Er zog neben der Mischna auch die Tosifta und die halachischen Midraschim zur Vergleichung heran,

entriß den jerusalemischen Talmud der unverdienten Vergessenheit und gab als erster eine Entwicklungsgeschichte der Halacha, indem er mit eminenter Gelehrsamkeit ein klares Bild von der Aufeinanderfolge der einzelnen Schulen zeichnete und jeden Tanna bezw. Amora in seiner Eigenart zu charakterisieren suchte. Seine hierher gehörigen Werke und Abhandlungen, vor allem seine hebräisch geschriebenen Einleitungen in die Mischna und den jerusalemischen Talmud sind noch heute durch die planvolle und übersichtliche Ordnung des weitschichtigen Materials das unentbehrlichste Hilfsmittel zum tieferen Eindringen in die talmudische Literatur und, trotzdem die Kritik teilweise über dieselben hinausgegangen ist, durch kein neueres, gleich umfassendes Werk überholt. Überhaupt sind auf halachischem Gebiete diejenigen großen Werke, die er allein uns hätte bieten können, so eine Einleitung in den babylonischen Talmud und eine vollständige kritische Ausgabe des jerusalemischen Talmuds, noch heute ein Desideratum der Wissenschaft. Aber alle diese hervorragenden wissenschaftlichen Leistungen hätten Frankel nicht zu der Bedeutung erhoben und ihm die Anerkennung so weiter Kreise erworben, wenn er nicht gleichzeitig an einer Stätte gewirkt hätte, von der aus sein Geist auf fast alle deutschen Gemeinden ausströmte.

Im Jahre 1854 wurde Frankel zum Direktor an das neugegründete Breslauer Rabbiner-Seminar berufen. Die Eröffnung dieses Seminars, des ersten seiner Art in Deutschland, an dem neben Frankel Männer wie Grätz, Joël, Jakob Bernays lehrten, bildet einen Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Juden. „Bis dahin, so erzählt einer seiner hervorragendsten Schüler, irrten die Jünglinge in Deutschland, die sich dem rabbinischen Berufe zu widmen entschlossen waren, buchstäblich wie eine Herde ohne Hirten umher. Bruchstückweise mußten sie sich die Erfordernisse für ihre künftige Laufbahn, hier das rabbinische Wissen, dort die zur modernen Bildung erforderlichen Kenntnisse zusammenlesen, es fehlte die Führung, der Zusammenhang, die Überleitung aus der alten Talmudschule in die weiten, luftigen Hallen moderner Wissenschaft. Hier in der Frankelschen Lehrstätte ward ein Mittelpunkt für die Vereinigung der bisher getrennten Gebiete geschaffen, hier schloß der Geist des unverfälschten alten Judentums mit dem Geiste unserer Zeit ein dauerhaftes Freundschaftsbündnis, hier wurden die Thora und die Wissenschaft, die eine nicht als Magd der anderen, sondern beide als gleichberechtigte Schwestern, neben-

einander hingestellt, hier wurde Ordnung und Einheit, System und Methode geschaffen."

Das Breslauer Seminar, das Frankel über 20 Jahre bis zu seinem am 13. Februar 1875 erfolgten Tode leitete, ist so eng mit seinem Namen verknüpft, daß man eine ganze Geschichte des Seminars und der von ihm ausgegangenen Wirkungen schreiben müßte, um Frankels Verdienste voll zu würdigen. Bei einem Manne wie Frankel, der gerade durch die Macht seiner Persönlichkeit so entscheidenden Einfluß auf seine Hörer übte, der durch die Hoheit seines Charakters vorbildlich und charakterbildend wirkte, der durch seine geläuterte Religiosität und seinen sittlichen Ernst ebenso wie durch seine tiefe Gelehrsamkeit und seinen eisernen Fleiß auch den anfänglich Widerstrebenden mit sich fortriß, wäre es geradezu eine Unmöglichkeit, auf Grund von Büchern und Aktenstücken ein Bild seiner ganzen Lehrtätigkeit zu geben. Wenngleich der Schreiber dieser Zeilen niemals Frankel persönlich gekannt hat, ist er doch in der Lage, seine Bedeutung auch nach dieser Seite hin zu würdigen. Denn im engeren Verkehre mit Frankels besten und edelsten Schülern gewann er einen Einblick in das ideale Verhältnis, das sich dort am Seminar zwischen dem Meister und seinen Jüngern herausgebildet hatte, in die beispiellose Verehrung, die sie der sittlichen und geistigen Hoheit Frankels zollten, in die rührende Dankbarkeit, mit der sie an ihm wie an einem wahren Vater hingen. Frankel hat im buchstäblichen Sinne des Wortes Schule gemacht, durch seine Jünger ist jüdisches Wissen und Fühlen in die meisten größeren deutschen und teilweise auch außerdeutschen Gemeinden gedrungen. Frankels Schule hat eine neue Richtung, das historische Judentum, geschaffen und so ein Verfallen ins Extrem nach der einen oder anderen Seite verhütet. Eine große Anzahl seiner Schüler sind erfolgreiche Pfleger der jüdischen Wissenschaft geworden. Ich nenne hier nur Wilhelm Bacher, Philipp Bloch, Heinrich Groß, Moritz Güdemann, Jakob Guttmann, David Kaufmann, Samuel Kohn, Israel Lewy, Joseph Perles, Adolf Schwarz, Jehuda Theodor, M. S. Zuckermantel. Die seitdem gegründeten Rabbinerseminare in Berlin, Pest und Wien sind ganz nach dem Muster des Frankelschen Vorbildes organisiert, und die dort wirkenden Lehrkräfte sind teilweise seine Schüler. Die Saat, die so von ihm ausgestreut wurde, ist also herrlich aufgegangen und trägt noch heute edle Frucht.

Als Frankel starb, da konnte der Redner an seinem Grabe[5])

von dem Blick ins Leere sprechen, der sich jetzt vor aller Augen auftue, und diese Worte klingen heute nach einem Vierteljahrhundert wie eine Prophezeiung; denn noch ist die Lücke nicht ausgefüllt, die durch sein Scheiden entstand, noch ist kein Mann wiedererstanden, der gleich ihm als Führer in Israel gelten konnte, der die gleiche Gelehrsamkeit, die gleiche Charakterfestigkeit und dazu die Gabe besessen hätte, zwischen den klaffenden Gegensätzen in unserer Mitte vermittelnd und versöhnend aufzutreten, auf weite Kreise aufrüttelnd, aufklärend, erwärmend und anregend zu wirken, eine ganze Generation von glaubensstarken, begeisterten und wohl ausgebildeten Gemeindelehrern in die Welt zu senden. Hoffen wir, daß die Vorsehung uns auch im 20. Jahrhundert einen Mann schenke, der in den Riß treten und seinen Zeitgenossen ein zweiter Zacharias **Frankel werden möge.**

---

[1]) 3 Bände 1844—1846.

[2]) Aus einem Briefe an das Curatorium des Breslauer Rabbiner-Seminars (abgedruckt in dem Berichte über die ersten 25 Jahre des Seminars, Breslau 1879, S. 70).

[3]) a. a. O. S. 73.

[4]) Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, Berlin 1901, Seite 8.

[5]) Joël Predigten aus dem Nachlasse II. 300.

---

## 3. Abraham Geiger.*)

Als vor kurzem in ganz Deutschland der 150. Geburtstag Schillers gefeiert wurde, da klang durch die Begeisterung der Festreden und Festartikel immer ein leiser elegischer Unterton angesichts der nicht wegzuleugnenden Tatsache, daß der edelste deutsche Dichter bei der heutigen Generation nicht mehr den Enthusiasmus wecken könne, der sich vor fünfzig Jahren bei Gelegenheit des 100. Geburtstages gezeigt habe, und man klagte über unsere schnelllebende Zeit, die in ihrem atemlosen Vorwärtsdrängen keine Dankbarkeit und keine Pietät auch für das herrlichste Erbe der Vergangenheit kenne. Die gleiche niederdrückende Beobachtung können

*) 43. Bericht über den Religionsunterricht der Synagogengemeinde Königsberg i. Pr. Auch separat Frankfurt a. M. (J. Kauffmann) 1910.

wir täglich auf allen Gebieten des Lebens machen, und sie drängt sich uns auch am heutigen Tage auf, da wir eines großen Toten gedenken, zu dem unser Geschlecht nicht mehr das richtige Verhältnis finden kann, da wir Abraham Geiger feiern wollen, der eine der markantesten Persönlichkeiten im Judentum des letzten Jahrhunderts war, während die Jüngeren unter uns kaum noch eine Vorstellung von seiner Bedeutung und seinen Leistungen haben. Die Erklärung dieser auffälligen Erscheinung ist sehr einfach: Die großen Errungenschaften, die wir Geiger verdanken, haben wir längst als etwas Selbstverständliches anzusehen uns gewöhnt, so daß wir gar nicht mehr ahnen, wie es vor 100 Jahren im Judentum aussah, und welcher Kämpfe es bedurfte, um das durchzusetzen, was heute von niemand mehr als Fortschritt empfunden wird. Und andererseits hat die Zeit bezüglich mancher Ideen und Anschauungen, die Geiger leidenschaftlich verfochten hatte, unzweideutig gegen ihn entschieden.

Vergegenwärtigen wir uns daher vor allem, welches Bild das deutsche Judentum bot, als Geiger am 24. Mai 1810 in der Judengasse zu Frankfurt a. M. das Licht der Welt erblickte. In den beiden größten Staaten Deutschlands, in Preußen und Bayern, waren die Juden damals noch nicht einmal Staatsbürger, und wenngleich die Not der Zeit beide Staaten zwang, noch kurz vor den Befreiungskriegen ihre jüdischen Untertanen zu emanzipieren, trat nach dem Wiener Kongreß 1815 in ganz Europa und speziell in Deutschland die Reaktion ein, die den Juden ihr wohlerworbenes Recht noch ein volles halbes Jahrhundert vorenthielt. Ebenso traurig wie die politische Lage war der kulturelle Zustand des deutschen Judentums. Wohl hatte Moses Mendelssohn schon mehr als ein Menschenalter früher Judentum und höchste geistige Kultur in sich vereinigt, aber er war zu früh gestorben, um eine Form zu finden, in der nicht nur einzelne bevorzugte Geister, sondern die ganze Gemeinschaft ihre überlieferte Religion mit der Bildung der Zeit verbinden konnte. So erstanden innerhalb des Judentums zwei Richtungen, von denen die eine nur ängstlich bemüht war, die Religion in ihrer bisherigen Form unverändert zu erhalten und darum völlig verständnislos und ablehnend der neuen Kultur gegenüber sich verhielt, während die andere ihren Kampf für Bildung und Gleichstellung meist in völliger Gleichgültigkeit, ja manchmal in offener Feindschaft gegen die Religion der Väter führte. Es erfolgten aus diesem Kreise Massenübertritte zum Christentum. Aber auch diejenigen, die die alte

jüdische Fahne nicht verleugneten, standen der Religion innerlich kühl gegenüber. War doch die Form, in der ihnen das Judentum in Gottesdienst und Unterricht entgegentrat, unschön, ja häufig direkt abstoßend, und war ihnen dasselbe niemals in schönerer, veredelterer Form gezeigt worden. Die Rabbiner der alten Richtung waren zwar meistens durch ihren Charakter und ihre talmudische Gelehrsamkeit achtunggebietend, konnten aber infolge ihrer Einseitigkeit keinen Einfluß auf die immer größer werdende Zahl der von der neuen Bildung erfüllten Juden ausüben. In einzelnen Gemeinden traten wohl Männer auf, die sich in geflissentlichem Gegensatze zu den Rabbinern nach christlichem Vorbild Prediger nannten und die sich zur Aufgabe stellten, von der Kanzel aus wie im Jugendunterricht die neuen Ideen zu verbreiten, aber es fehlte ihnen meist die tiefere Kenntnis des alten Judentums, sodaß die Vertreter des Herkommens ihnen kein Vertrauen schenkten und in ihnen Zerstörer des Glaubens erblickten. So standen sich in unversöhnlichem Gegensatze zwei Weltanschauungen gegenüber, zwischen denen — so glaubte man — eine Brücke sich niemals schlagen lasse: hie altes Judentum, hie Bildung; hie Rabbiner, hie Prediger.

Es war also zugleich ein Kulturkampf und ein Kampf ums Recht, den das damalige Judentum zu führen hatte, und in diesem doppelten Kampfe drohte es zerrieben zu werden. Da traten ziemlich gleichzeitig eine Reihe von Männern auf, die in richtiger Erkenntnis der Gefahren eines solchen Zustandes eine Verbindung von Judentum und moderner Kultur anstrebten. Auf verschiedenen, ja oft entgegengesetzten Wegen suchten sie dieses gemeiname Ziel zu erreichen, und ihrer Tätigkeit verdanken die noch heute erkennbaren drei Hauptrichtungen im religiösen Leben der deutschen Juden ihre Begründung: es waren, um nur die drei Bedeutsamsten zu nennen, Zacharias Frankel, Samson Raphael Hirsch und Abraham Geiger.

Abraham Geiger wurde durch seinen Vater, Rabbi Michael Lazarus Geiger, und seinen älteren Bruder Salomo schon von frühester Jugend an in die hebräische Sprache und in das Studium der Bibel wie des Talmuds eingeführt. Wie bei den meisten Mtigliedern der Frankfurter Gemeinde herrschte auch in Geigers Elternhaus die strengste Orthodoxie, jedoch gepaart mit Bildungsstreben, sodaß der durch seine Begabung schon früh auffallende Knabe von seinem 12. Jahre an auf Kosten der Herren von Rothschild auch Unterricht im Deutschen, Lateinischen und Griechischen erhielt.

Trotz bald erwachender Zweifel an manchen Anschauungen des überlieferten Judentums entschloß er sich, Rabbiner zu werden, und bezog darum 1829 die Universität Heidelberg, wo er klassische und orientalische Sprachen sowie Philosophie studierte. Nach einem Semester ging er nach Bonn, wo er neben den begonnenen Studien sich auch wieder mehr mit dem Talmud beschäftigte und in freundschaftliche Beziehungen zu Samson Raphael Hirsch trat, der sich dort ebenfalls für den rabbinischen Beruf vorbereitete und später als Wortführer der Orthodoxie sein Antipode in religiösen Anschauungen werden sollte. Schon damals reiften in Geiger die Gedanken, die später für seine Wirksamkeit maßgebend wurden. So schreibt er als Zwanzigjähriger am 22. August 1830 in sein Tagebuch:[1]) „Es ist traurig, wie die jetzige Jugend gott- und sittenlos in bloßem Sinnenrausche dahinlebt, und vorzüglich an solchen Orten, wo die Liebe zu den Wissenschaften nicht Wurzel faßt. Kein Religionsunterricht, keine guten Beispiele, bloß Verspottung alles Guten und vollkommene Ignoranz. Dürften wir nur von freudiger Hoffnung beseelt auf Israels jetzige und künftige Lehrer hoffen; aber bei diesen findet sich bald strenges Halten am Buchstaben, bald der Gedanke an eine gute Versorgung, bald die bilderstürmerische Wut, die das Gemüt leer und den Verstand unaufgeklärt läßt. ... Wenn doch einst ein jüdisches Seminar an einer Universität errichtet würde, wo Exegese, Homiletik und für jetzt noch Talmud und jüdische Geschichte in echt religiösem Geiste vorgetragen würde; es wäre die fruchtbarste und belehrendste Anstalt!“

Als 22jähriger Student errang Geiger 1832 den Preis der philosophischen Fakultät an der Bonner Universität mit seiner Arbeit „Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?“, die dann 1833 in Bonn erschien und seinen Namen in der Wissenschaft bekannt machte. Noch bevor er seine Universitätsstudien äußerlich abgeschlossen hatte, trat er seine Stelle als Rabbiner der Gemeinde Wiesbaden an, in der er 1832—38 verblieb. Dort wirkte er erfolgreich für Veredelung des Gottesdienstes durch regelmäßige Predigten wie für Erziehung der Jugend durch einen zeitgemäßen Religionsunterricht. Zugleich gab er seit 1835 eine „Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie“ heraus, in der er für eine fortschrittliche Ausgestaltung aller Institutionen des Judentums wie für eine wissenschaftliche Darstellung seines Gedankengehalts mit Geist und Wärme eintrat. Durch diese Zeitschrift, die die erste ihrer Art war, und die er zum großen Teil allein schrieb, begründete er sein

noch heute lesens- und beherzigenswert sind, und von denen nur Ansehen in den Kreisen der aufgeklärten Juden, während er andererseits mit den Starrgläubigen notwendig in einen immer schärferen Gegensatz geriet, vor allem mit seinem früheren Freunde Hirsch, der trotz hoher Begabung und ernsten Strebens sich immer mehr in eine mystisch-fanatische Richtung verbohrte, und dessen Schriften „Neunzehn Briefe über Judentum" und „Versuche über Jissroels Pflichten in der Zerstreuung" Geiger einer unerbittlichen Kritik unterzog . In einer Reihe von ausgezeichnet geschriebenen Artikeln, die ein Teil Aufnahme in seine Nachgelassenen Schriften gefunden hat, legt er die traurige äußere und innere Lage des damaligen Judentums klar und kämpft darin mit ebenso wohltuender Schärfe gegen den geistlosen verknöcherten Formglauben wie gegen die seichte Aufklärung der „flachen Rationalisten", die das Judentum zu einer bloßen Idee verflüchtigen wollten. Überhaupt hat Geiger im Gegensatze zu vielen damaligen Wortführern des religiösen Fortschritts das Judentum niemals mit irgend einer gerade herrschenden Modephilosophie in Verbindung zu bringen gesucht. Ebensowenig hat er auch die oft sehr äußerlichen Nötigungen des Lebens als entscheidenden Maßstab für die religiöse Erneuerung betrachtet. Denn, wenngleich er klarer als irgend einer erkannte, daß die völlig veränderten Verhältnisse tiefgreifende Änderungen in Synagoge, Schule und Haus erforderten, verfolgte er doch mit seinen Reformen einen unendlich höheren Zweck, als etwa bloß den Bekennern des Judentums das religiöse Leben möglichst bequem zu machen. Diese bei vielen Reformern vorherrschende Tendenz, die eine auffallende Ähnlichkeit mit der von Paulus zur Bekehrung der Heiden verkündeten Lehre von der Abschaffung des Gesetzes zeigte, lag Geigers innerstem Wesen fern. Wollte er doch nicht ein Flickwerk von Reformen, die nach Geschmack oder Bedürfnis eines bestimmten Kreises oder einer bestimmten Zeit erfolgten, sondern eine Reformation des ganzen Judentums, d. h. eine Neugestaltung, die es zu einer geistigen und sittlichen Macht in der Gegenwart erheben sollte, an Stelle der Deformation, der Verunstaltung, die es durch das Elend der Jahrhunderte schon so lange aufwies. Die Richtlinien für diese Neugestaltung des Judentums in der Gegenwart sucht er aus seiner Geschichte zu holen. Auf Grund seiner tiefen Forschungen konstruiert er sich ein ideales Bild des Judentums, wie es seinem geistigen Auge vorschwebt, wie es freilich niemals existiert hatte und auch niemals existieren kann. Durch kritische Analyse

der Hauptquellen der jüdischen Religion, der Bibel und des Talmuds, will er das eigentliche Wesen des Judentums ergründen, will aufzeigen, wie zu verschiedenen Zeiten und in verschiedener Umgebung seine Form sich organisch verändert hat, und wie darum auch die Gegenwart sowohl das Recht wie die Pflicht hat, das Judentum in seiner äußeren Gestalt weiter zu entwickeln. So fruchtbar diese Anwendung der historischen Kritik auf das Judentum in wissenschaftlicher Beziehung war, muß doch anerkannt werden, daß sie in praktischer Beziehung zu manchen Fehlschlüssen führte. Denn so wenig die Anatomie allein imstande ist, die physiologischen Vorgänge im menschlichen Körper zu erklären, so wenig reicht eine kritische Analyse aller geschichtlichen Quellen zum Verständnis der Existenzbedingungen eines lebenden Volksorganismus aus. Geiger übersah oder unterschätzte zum mindesten die im Judentum liegenden Lebenskräfte, deren Summe man als die Volkspsyche bezeichnen kann, die nicht aus einer geschichtlichen Überlieferung, sondern aus der Seele der lebenden Träger des jüdischen Gedankens herauszulesen und als Imponderabilien mit in Rechnung zu ziehen sind. In dieser Beziehung ist Geiger gewissermaßen mit Döllinger zu vergleichen, der mit der erdrückenden Wucht geschichtlicher Tatsachen das stolze Gebäude des Papsttums zu stürzen unternahm, jedoch in der Welt der Tatsachen nicht das erreichte, was er bei seiner überragenden geistigen und seelischen Größe zu verheißen schien. So sind auch manche theoretisch anscheinend unanfechtbaren Reformpläne Geigers an der rauhen Wirklichkeit gescheitert; doch bleibt ihm das Verdienst ungeschmälert, eine wissenschaftliche Erkenntnis des Judentums angebahnt zu haben. Dadurch, daß ihm die Geschichte im Mittelpunkt des Interesses stand, konnte er als erster die Sekten des Judentums in ihrem tieferen Wesen verstehen und darstellen, konnte er nicht nur die eigentliche Differenz zwischen Pharisäern und Sadduzäern entdecken, sondern auch das Entstehen des Christentums erklären, konnte er die Eigenart der Karäer und Samaritaner schärfer erkennen und endlich auch die Beziehungen zwischen Judentum und Islam, wie schon seine Erstlingsschrift zeigt, in größerem Umfange aufdecken.

Doch auch noch nach einer anderen Richtung hin hat Geiger durch sein Betonen der Geschichte nachhaltig gewirkt. Als Historiker ist ihm eine genaue Kenntnis und methodische Erforschung der Urkunden des Judentums, vor allem der Bibel und des Talmuds, die unerläßliche Vorbedingung für eine ersprießliche Tätigkeit des

Rabbiners. Darum will er auch den vielgeschmähten Namen des Rabbiners wieder zu Ehren bringen, und indem er auch von den modernen Trägern des Judentums eine tiefe Vertrautheit mit seinen Geistesschätzen verlangt, will er den verhängnisvollen Dualismus von Prediger und Rabbiner aus der Welt schaffen und in einer höheren Einheit verbinden. Eben darum erscheint ihm die Gründung einer Bildunganstalt für moderne Rabbiner als erste Forderung der Zeit. Sein Wunsch, dieselbe als jüdisch-theologische Fakultät einer deutschen Universität angegliedert zu sehen, ist zwar — vielleicht zum Glück für eine freie Wissenschaft des Judentums — nicht in Erfüllung gegangen, doch verdankt seiner Anregung das später in Breslau gegründete erste deutsche Rabbinerseminar seine Entstehung.

Geben wir für eine Weile Geiger selbst das Wort, um zu verstehen, wie er sich eine Weiterbildung des Judentums auf geschichtlicher Grundlage vorstellte:[2]) „Diese Betrachtungsweise der Geschichte lehrt, wie nicht im gewaltsamen, rücksichtslosen Abschneiden aller aus der Vergangenheit uns gewordenen Überlieferung das Heil liege, sondern im sorgsamen Aufsuchen ihrer tieferen Sprüche und in dem Bestreben, das, was geschichtlich sich gebildet, auch nun, da wir Organ der Geschichte geworden sind, geschichtlich fortzubilden, hier hemmend, dort fördernd, hier dem Rade der Zeit folgend, dort eingreifend in seinen Umschwung und mit starker Hand ihn beschleunigend. Dies ist die Geschichte in ihrem erhaltenden Streben."

„Die[3]) neueste Zeit hat noch ein neues Moment in die Wagschale des übereilten, allen Glauben erschütternden Zerstörens gelegt, es ist das edle Streben nach bürgerlicher Gleichberechtigung. Sie soll und muß erkämpft werden, aber nicht mit der Gefahr der religiösen Selbständigkeit; wollt ihr dieses, so wäre ja das leichteste Mittel gefunden. Da fürchtet man sich nun, ein Wörtlein zu sprechen, das dem oder jenem Christen mißfallen könnte, da möchte man gern aus jedem Herzen die Anhänglichkeit an irgend einen Gebrauch, der als gefährlich für dieses Ziel erscheint, herausreißen, da möchte man gern Alles aufgeben, um nur einen Gewinn zu haben. Hierdurch und auch durch die Sucht, aufgeklärt zu scheinen, ist in manchen Kreisen ein Christeln hervorgetreten, das, man weiß nicht, ob mehr lächerlich, ob mehr traurig ist."

„Wir[4]) bedürfen der Männer, die da nachweisen, wie allmählich das Judentum zu dem geworden, was es ist, die sich nicht scheuen,

gegen den befangenen Glauben mit Gründen darzutun, daß gar Vieles nicht Überlieferung, nicht durch richtige Exegese Eruiertes ist, sondern in der Zeit Entstandenes, was auch die Zeit wieder aufzuheben vermag; wir bedürfen der Männer, die den Anmaßungen unwissender Reformer, wie böswilligem Spotte Andersglaubender entgegenzutreten wissen."

„Nicht[5]) also blindes reformatorisches Treiben, durch welches das Äußere vielleicht aufgestutzt wird, das Innere kalt und leer bleibt, sondern das Bemühen, aus dem Judentum heraus die Judenheit neu und frisch belebt zu gestalten, dünkt mich für den Juden als solchen ehrende Wirksamkeit."

Die angeführten Stellen genügen zur Charakterisierung seiner Geistesrichtung und erklären den Sturm, der sich von rechts wie von links gegen ihn erhob. Man fühlte, daß man es hier mit einem schwer zu bekämpfenden Gegner zu tun hatte, erkannte aber noch nicht klar, worin seine Überlegenheit bestand, nämlich in der Verlegung des Kampfplatzes auf das Gebiet der Geschichte, wohin ihm zu folgen nur wenigen gegeben war. Man begnügte sich daher auf der einen Seite, ihn als einen gefährlichen Umstürzler zu brandmarken und auf der anderen Seite, ihn als reaktionär zu verschreien. Wirklich verstanden wurde er nur von wenigen, wie es denn überhaupt das Los der Großen ist, nicht nur von Gegnern, sondern auch von Anhängern gründlich mißverstanden zu werden. Und gar bei einer Persönlichkeit wie Geiger, die scheinbar unausgeglichene Gegensätze in sich barg: echte Religiosität und kühne Kritik, scharfen Verstand und weiches Gemüt, tiefe Gelehrsamkeit und freien Blick fürs Leben, pietätvolles Festhalten an der Tradition in seiner Lebensführung und unermüdlicher Kampf für Fortschritte und Reformen im Judentum.

Um besseres Verständnis für seine Anschauungen und Bestrebungen zu wecken, berief Geiger 1837 eine Anzahl von befreundeten oder gleichgesinnten Rabbinern nach Wiesbaden. Diese Rabbinerversammlung verlief zwar ohne greifbares Resultat, hat aber historische Bedeutung als die erste ihrer Art und als Vorläuferin der 1844—46 abgehaltenen denkwürdigen Versammlungen.

Im Jahre 1838 wurde Geiger auf die neugeschaffene Stelle eines modern gebildeten Rabbinatsassessors in Breslau berufen. Bis dahin hatte der jeder modernen Bildung entbehrende Rabbiner Salomon A. Tiktin die Gemeinde in allen ihren Institutionen vollkommen auf dem Standpunkt der alten Orthodoxie erhalten, während

ein beträchtlicher Teil der Gemeinde schon auf einer hohen Kulturstufe stand und der religiösen Führung ganz entbehrte. Eine erschreckende Indifferenz und Unkenntnis in allen das Judentum betreffenden Fragen war die natürliche Folge, und ohne jedes gegenseitige Verständnis klafften in der Gemeinde die alte und neue Weltanschauung auseinander. Kein Wunder darum, daß die orthodoxe Partei mit allen Mitteln, auch mit Denunziationen bei der Staatsbehörde und mit Verleumdung, die Bestätigung von Geigers Wahl zu hintertreiben suchte. Schließlich erreichte Geiger doch seine Naturalisation — denn als geborener Frankfurter war er damals in Preußen noch Ausländer — und die Bestätigung. Im Januar 1840 trat er sein Amt an, und trotz aller Gegnerschaft der orthodoxen Partei, deren Vorgehen er in mehreren Schriften aktenmäßig darlegte, gelang es ihm in kürzester Zeit, einen geradezu beispiellosen Enthusiasmus bei allen fortschrittsfreundlichen Elementen zu erwecken. Mit einem Male erkannten auch die dem religiösen Gedanken schon ganz entfremdeten Kreise, was ihnen das Judentum auch in der Gegenwart bieten könne, und lauschten mit Entzücken seinen Predigten, die er allsabbatlich in der Storchsynagoge hielt. Es leben noch heute unter der älteren Generation verschiedene Zeugen der hinreißenden Kraft seiner Rede, der alles bezwingenden Glut seiner religiösen Begeisterung, aber auch des wilden ohnmächtigen Hasses, mit dem seine Gegner ihn betrachteten. Es entspannen sich nun lange unerfreuliche Kämpfe in der Gemeinde, die erst 1856 ihr Ende fanden, als Gedalja Tiktin, der Sohn des schon 1843 gestorbenen Salomo Tiktin, neben Geiger zum Rabbiner für die konservativen Gemeindemitglieder gewählt wurde. Die Einzelheiten dieser Kämpfe haben das höchste kulturhistorische Interesse, können aber im Rahmen des heutigen Vortrags nicht berührt werden. Nur das eine sei als besonders charakteristisch hervorgehoben, daß Geiger von Anfang an, auch noch bei Lebzeiten des alten Rabbiners Tiktin, den Anspruch erhob, Rabbiner und nicht bloß Prediger der Gemeinde zu sein und zu heißen. So kam der seit Jahrzehnten bei den gebildeten Juden in Mißkredit geratene Name und Stand des Rabbiners wieder zu Ehren, und wurde nicht nur gezeigt, daß das למדנות, die alte jüdische Gelehrsamkeit, auch in unsere Zeit und Kultur hineinpasse, sondern auch, daß zur religiösen Führung in der Gegenwart nur solche Männer berufen seien, die beide Bildungselemente harmonisch in sich vereinigen. In dieser Beziehung schuldet ihm das gesamte Judentum noch heute Dank, und wenn

z. B. schon seit Jahrzehnten auch die orthodoxesten Gemeinden nur noch Rabbiner anstellen, die ihre Universitätsstudien abgeschlossen haben und in ihrer allgemeinen Bildung hinter den christlichen Geistlichen nicht zurückbleiben, und wenn in diesen Gemeinden die einst so bekämpfte Predigt in der Landessprache längst zum ehernen Bestand des Gottesdienstes gehört, so wirkt hier, ihnen unbewußt, Geiger nach.

Auch in einer anderen wichtigen Einrichtung ist Geiger vorbildlich für alle Gemeinden geworden, ich meine durch die Gründung der Breslauer Religionsschule. Wohl hatte schon Ludwig Philippson 1833 eine Religionsschule in Magdeburg gegründet und damit der Erkenntnis Ausdruck gegeben, daß die dringendste Reform in einer zeitgemäßen Umgestaltung des Jugendunterrichts zu leisten sei. Doch hat erst das Beispiel einer so großen Gemeinde wie Breslau aufrüttelnd auf weitere Kreise gewirkt. Die theoretische Begründung seiner Erziehungsideale legte Geiger in mehreren Programmschriften nieder, die auch in seinen Nachgelassenen Schriften (I, 309 ff.) abgedruckt sind. Er spricht sich darin nicht nur über Methode und Ziel des Religionsunterrichts aus, sondern fordert auch, was etwas ganz Neues war, daß neben der biblischen Geschichte auch die ganze jüdische Geschichte der späteren Zeit gelehrt, und so das Judentum als ein durch die Jahrtausende sich weiterbildender und immer verjüngender Organismus gezeigt werde. Mit Recht verlangt Geiger ferner vom Religionsunterricht,[6]) „daß er das Kind nicht nur zur Religion, sondern auch für die Religionsgesellschaft erziehe“, eine Forderung, die bis heute leider von mancher Seite nicht beachtet wird.

Doch nicht nur in Synagoge und Schule wirkte Geiger für eine Vertiefung und Läuterung des Judentums und für ein besseres Verständnis seines Wesens, sondern er hielt auch besondere Vorlesungen für Erwachsene, namentlich jüdische Theologiestudierende, und gründete zu diesem Zweck einen eigenen „Lehr- und Leseverein“, der neben Unterhaltung einer Bibliothek einzelne Vorträge und Vorlesungskurse über das ganze Gebiet der jüdischen Geschichte und Literatur veranstaltete, also das Urbild der heute in Deutschland existierenden 220 Vereine für jüdische Geschichte und Literatur darstellt. Aus diesen Vorlesungen ging dann auch unter anderem sein wertvolles „Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischna“ hervor.

Wir sehen also aus all dem, daß Geiger nicht der Zerstörer war, als den seine Feinde ihn hinstellten, sondern, daß er im besten Sinne

konservativ d. h. erhaltend wirkte, indem er nach allen Richtungen jüdisches Wissen verbreitete und das neue Geschlecht zu treuem, begeistertem Festhalten am Judentum erzog. So ist es z. B. auch wenig bekannt, daß gerade er die Beseitigung des bis dahin gegen jüdische Schüler geübten Zwanges, am Sonnabend zu schreiben, erwirkt hat, während die meisten orthodoxen Rabbiner seiner Zeit sich damit begnügten, gegen den Besuch der öffentlichen Schulen überhaupt ihre Stimme zu erheben, weil ihnen schon die Aneignung moderner Bildung als halber Abfall erschien.

Der Hauptvorwurf, den Geigers Gegner gegen ihn erhoben und bis auf den heutigen Tag erheben, ja man kann sagen, das einzige, was viele von ihm wissen, das ist sein in Wort und Schrift unermüdlich geführter Kampf **gegen** den Formglauben und **für** weitgehende Reformen im Gottesdienste. Sein Kampf gegen den Formglauben wurde von seinen Anklägern meist so hingestellt, als sei er ein Gegner der Formen überhaupt. Hören wir darum, wie er sich selbst zu diesem Punkte äußert:[7] „Meine Gegner führen Stellen an, in welchen ich mich gegen „Formglauben“ und „Formenstarrheit“ ausgesprochen und meinen, darauf die Anklage begründen zu können, ich spräche gegen die Formen des Judentums. *Nun aber habe ich mich nicht gegen die Formen an sich ausgesprochen, ohne welche ich mir gar keine Religion denken kann, am wenigsten aber das Judentum, in welchem dieselben notwendig sind, sowohl als Träger und Ausflüsse, wie als Bekräftiger des Geistes, sondern bloß gegen deren Verkennung.* ... Unter *Formglauben* verstehe ich die Sinnesweise, nach welcher die Religion lediglich besteht in der Ausübung äußerlicher Formen, ohne daß mit ihnen sich irgend eine Gesinnung verbinde. Unter Formenstarrheit verstehe ich die Zähigkeit des Beharrens bei untergeordneten Einzelheiten einer Zeremonie, welche zu irgend einer Zeit von selbst sich so gemacht haben, zu einer anderen wieder anders sind.... Der Formglaube untergräbt die Sittlichkeit des Volkes, indem dadurch eine völlige Gesinnungslosigkeit Platz greift und man sich mit ganz gleichgültigen Dingen abfindet, das Wesentliche aber vernachlässigt. Die *Formenstarrheit* entziehet den Formen ihre religiöse und belebende Kraft, ihre Weihe. Beides aber haben Propheten und Rabbiner zu jeder Zeit verworfen und gesagt, eine solche Denkweise und ein solches Verfahren „beflecke“ das Judentum, und in unserer Zeit hielt und halte

ich es um so mehr für Pflicht, dieselbe fernzuhalten, damit das religiöse Leben und der positive Gehalt des Judentums nicht schwinde.“

Diese klaren Ausführungen Geigers dürften für jeden genügen, um zu zeigen, wie haltlos der bis heute immer wieder erhobene Vorwurf ist, als sei er gegen die Formen überhaupt gewesen. Ein Mann, der wie er die geschichtlichen Grundlagen des Judentums so genau kannte, der außerdem in seinem Vaterhause die Formen des alten Judentums von edelstem religiösem Inhalt erfüllt gesehen und ihre erhebende Wirkung an sich selbst verspürt hatte, daß er ihnen bis zu seinem Lebensende treu blieb, der konnte unmöglich gegen die Formen an sich sein, vielmehr nur, wie er es selbst sagt, gegen ihre Verkennung, gegen die Meinung, als seien sie allein schon die ganze Religion.

Wir sehen also, daß die eine gegen ihn gerichtete Hauptanklage der tatsächlichen Grundlage entbehrt und einem bedauerlichen Mißverständnis, wenn nicht böswilliger Verkennung entspringt. Wie aber steht es mit der anderen Hauptanklage, daß er im Gottesdienste radikale Reformen aufs entschiedenste empfohlen und auch wirklich eingeführt hat? Geiger hat in der Tat nicht nur, was auch viele konservative Rabbiner billigten, die meisten Piutim aus dem Gebetbuch entfernt und an ihre Stelle eine Reihe von deutschen Gebeten gesetzt, sowie die Begleitung des Gottesdienstes durch Chor und Orgel eingeführt, sondern er hat auch zahlreiche Stammgebete, namentlich solche, die sich auf die nationalen Hoffnungen des Judentums beziehen, teils ganz gestrichen, teils abgeändert, und, was wohl die einschneidendste Neuerung war, die zweiten Feiertage zwar nicht direkt abgeschafft, so doch in ihrer gottesdienstlichen Bedeutung eingeschränkt. Diese Reformen, die er auch theoretisch wiederholt begründet hat, entsprachen seiner innersten Überzeugung und machen somit seinem Wahrheitsmut alle Ehre. Es kann jedoch nicht geleugnet werden, daß sowohl in Breslau als auch in verschiedenen andern fortschrittsfreundlichen Gemeinden manche dieser Reformen (besonders die Degradierung der zweiten Feiertage) sich nicht behaupten konnten, und daß mit seinem wie mit ähnlichen Gebetbüchern die Erfahrung gemacht wurde, daß eine inhaltliche Korrektur der Gebete, selbst wo sie anfechtbar sind, wie z. B. die Bitte um Wiederherstellung des Tempels mit seinem Opferdienst, sich keinen Eingang in die Herzen der Beter verschafft, während die Indifferenten doch nicht dadurch heran-

gezogen werden. Vor allem aber wird eine solche Reform unwirksam bleiben, wenn sie von einzelnen ausgeht und sich nicht wenigstens auf die Übereinstimmung einer größeren Anzahl der maßgebenden Autoritäten stützt.

Geiger selbst vertrat übrigens am entschiedensten den Standpunkt, daß nur durch das Zusammengehen vieler Rabbiner Fortschritte auf den verschiedenen Gebieten des religiösen Lebens sich erzielen lassen, und so wie er schon in Wiesbaden eine Rabbinerversammlung veranstaltet hatte, so begrüßte er es mit Freuden, als 1844 auf Anregung Philippsons die erste große Versammlung deutscher Rabbiner in Braunschweig zusammentrat. Sowohl dort, wie auf den 1845 in Frankfurt und 1846 in Breslau stattfindenden Versammlungen griff Geiger entscheidend in die Verhandlungen ein und kämpfte nach zwei Fronten: gegen die Starrorthodoxen wie gegen die allzuweit gehenden Reformer, und seinem Einflusse ist es vor allem zuzuschreiben, daß der Sabbath in seiner vollen und alleinigen Geltung nicht nur damals unangetastet blieb, sondern bis heute in sämtlichen Synagogengemeinden Deutschlands als einziger Tag der Woche gottesdienstlich gefeiert wird. Überhaupt verdient es besonders hervorgehoben zu werden, daß er die Bestrebungen der Berliner Reformgemeinde und ihres ersten Predigers Holdheim mißbilligte, daß er ihr Verfahren als „unhistorisch" kennzeichnete und[8]) eine zweimalige Berufung dorthin 1846 wie 1860 ablehnte, und zwar mit der Begründung, „daß er erstens den Sabbath nicht abrogiere" und dann „seine Stellung innerhalb der Gesamtheit auch für sein Privatleben nie aufgeben würde".

Wenn Geiger, wie wir eben hörten, das Verfahren der Reformgemeinde als „unhistorisch" bezeichnete, so zeigt sich darin eben wieder wie in seinem Auftreten gegen die verknöcherte Orthodoxie, daß er die Geschichte des Judentums als Wegweiser für die Weiterentwickelung betrachtete und darum ein Fortschreiten im Judentum aber nicht ein Fortschreiten aus dem Judentum als höchstes Ziel erstrebte.

Die oben erwähnten Rabbinerversammlungen trugen fruchtbare Anregungen in alle deutschen Gemeinden, hatten aber unmittelbar keine praktische Wirkung, da das Jahr 1847 mit seinem endlich zustande gekommenen Judengesetz und das Jahr 1848 mit seinen großen politischen Ereignissen kein Interesse für Fragen des Kultus bei den Juden aufkommen ließ. Doch nach einer ganz anderen

Richtung hin sollte Geiger einen für das ganze Judentum wichtigen Erfolg erzielen.

Schon in seiner Zeitschrift hatte Geiger die Errichtung einer modernen Bildungsanstalt für Rabbiner gefordert. Auf den Rabbinerversammlungen hatte er die Forderung wiederholt und es erreicht, daß der hochherzige Breslauer Kommerzienrat Jonas Fränkel eine bedeutende Summe dafür in seinem Testament bestimmte. 1846 starb Fränkel, doch die Testamentsexekutoren wählten nicht, was zweifellos die Absicht des Stifters gewesen war, Geiger zum Direktor, sondern gründeten vielmehr eine auf wesentlich konservativer Grundlage stehende Anstalt unter dem Namen „jüdisch-theologisches Seminar“, zu dessen Leiter Zacharias Frankel, der bisherige Dresdner Rabbiner, ernannt wurde. Es war gewiß eine geschichtliche Notwendigkeit, daß die erste derartige Anstalt in Deutschland einem Manne unterstellt wurde, der zwischen der unentwegten Orthodoxie und der entschiedenen Reform einen vermittelnden Standpunkt einnahm, und es muß auch unbedingt anerkannt werden, daß Frankel durch seine hervorragenden Eigenschaften sich als prädestiniert für die Seminarleitung erwiesen hat. Geiger aber betrachtete ganz abgesehen von der ihm damit widerfahrenen persönlichen Zurücksetzung die Gründung des Seminars unter solchen Voraussetzungen als eine schwere Gefahr für die Entwickelung einer unabhängigen Wissenschaft des Judentums, und wie die Zukunft lehrte, war diese Besorgnis nicht ganz unbegründet, indem bis heute die wissenschaftliche Bibelkritik dort keine Stätte gefunden hat.

Die Gründung des Seminars war geradezu das tragische Moment in Geigers Leben. Im Laufe der Jahre steigerten sich noch die Kränkungen, die ihm aus demselben erwuchsen. Stellten sich doch der Direktor und all die hervorragenden Männer, die er um sich zu scharen verstanden hatte, unter ihnen namentlich Grätz, aufs feindseligste ihm gegenüber und raubten ihm die Freude an seiner Wirksamkeit in Breslau.

Außer seiner vielseitigen amtlichen Tätigkeit leistete Geiger auch auf verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten Bedeutendes während seiner Breslauer Zeit. Von seinen kleineren Schriften sei hier nur die Monographie über Jehuda Hallevi genannt, die zahlreiche formvollendete Übersetzungen seiner schönsten Gedichte enthält. Die bedeutendste wissenschaftliche Veröffentlichung Geigers sowohl nach Umfang wie nach Inhalt erschien 1857 unter dem Titel

„Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums". Dieses mit ebensoviel Gelehrsamkeit wie Scharfsinn gearbeitete 500 Seiten starke Werk, zu dessen bloßem Verständnis schon ungewöhnliche Kenntnisse gehören,[9]) beschwor einen wahren Sturm im gegnerischen Lager herauf, da Geiger darin voll Freimut das Prinzip der freien Forschung auf Bibel und Talmud anwendet und zu Resultaten gelangt, die ebenso bahnbrechend für die Kritik des Bibeltextes wie für die Religionsgeschichte sind. Die dort gegebene Darstellung des Wesens der Pharisäer und Sadduzäer ist heute Gemeingut der Wissenschaft und hat auch in den Kreisen der christlichen Theologen sich Anerkennung errungen. Von 1862 bis zu seinem Tode gab dann Geiger auch wieder eine „Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben" heraus, die aber trotz einzelner wertvoller Artikel nicht die Frische und Unmittelbarkeit seiner früheren Zeitschrift zeigt.

Die mit der Gründung des Seminars verbundenen schmerzlichen Erfahrungen waren wohl die Hauptursache, daß Geiger 1863 eine Berufung nach seiner Vaterstadt Frankfurt annahm, trotzdem die Breslauer Gemeinde alle Opfer brachte, um ihn zu halten. Es war ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß er nunmehr an einem Orte mit Samson Raphael Hirsch wirkte, der inzwischen längst der Führer der ganzen Orthodoxie geworden war und jede Reform auf das leidenschaftlichste bekämpfte, mit dem er indes in keinerlei äußere Berührung kam. Geiger blieb in Frankfurt bis 1870 und nahm von dort aus an der Kasseler Rabbinerversammlung 1868 und an der Leipziger Synode 1869 teil, die indes beide resultatlos verliefen. Besonders wichtig aus dieser Periode sind außer einer Schrift über Salomo Gabirol seine Vorlesungen über „das Judentum und seine Geschichte" in drei Bänden, von denen der letzte freilich erst seiner Berliner Zeit angehört. Diese 1910 in Neuauflage erschienenen Vorlesungen wurden vor einem Laienpublikum gehalten, sind aber trotz ihrer gemeinverständlichen Form von selbständigem wissenschaftlichem Werte und geben ein überaus anregendes Bild von der Entwicklung des Judentums bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Er behandelt darin auch in drei Vorlesungen die Entstehung und Verbreitung des Christentums, dem gegenüber er die fortdauernde Berechtigung des Judentums auch in Gegenwart und Zukunft nachdrücklich betont. In einem besonderen Anhang setzt er sich mit David Friedrich Strauß und Renan auseinander. Die freimütige Kritik, die Geiger dort am Christentum und seinen be-

kanntesten wissenschaftlichen Darstellungen übt, führte zu einer interessanten Polemik mit Heinrich Holtzmann und Franz Delitzsch, in der der aufrechte Charakter und die jüdische Gesinnung Geigers uns ebenso leuchtend entgegentreten wie seine überlegene Gelehrsamkeit.

Im ganzen bot die Frankfurter Zeit Geiger wenig Befriedigung. So folgte er denn 1870 freudig einem Rufe als Rabbiner der Gemeinde Berlin. Hier schien sich ihm endlich der richtige Wirkungskreis zu bieten, zumal an der 1872 neu gegründeten „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums", wo er die langersehnte Gelegenheit zu einer wissenschaftlichen Lehrtätigkeit fand. Im gleichen Jahre nahm er auch an der Augsburger Synode teil, die wichtige Beschlüsse faßte, welche allerdings bis heute in keiner Gemeinde Aufnahme fanden. Die an seine Berufung nach Berlin von vielen Seiten geknüpften Hoffnungen für die Belebung des jüdischen Geistes und den Ausbau der jüdischen Wissenschaft wurden jäh zerstört durch seinen am 22. Oktober 1874 erfolgten unerwarteten Heimgang.

Geigers Tod blieb ein für das fortschrittliche Judentum wie für die jüdische Wissenschaft bis heute unersetzlicher Verlust. Seine Nachgelassenen Schriften, darunter auch die an der Hochschule gehaltenen Vorlesungen, sind von seinem Sohne Ludwig, seine hebräischen Schriften von seinem Frankfurter Freund Raph. Kirchheim herausgegeben worden. Der V. Band, der Geigers Briefe enthält, läßt uns auch einen tiefen Blick in die schönen rein menschlichen Seiten seines Wesens tun und bringt ihn ebenso als Rabbiner und als Gelehrten wie als Familienvater und Freund unserm Herzen näher.

Geiger war zweifellos die geistig bedeutendste Persönlichkeit unter den deutschen Rabbinern des XIX. Jahrhunderts: seine durch unablässige, eindringende Forschung immer mehr vertiefte Kenntnis des Judentums in all seinen geschichtlichen und literarischen Erscheinungsformen, sein scharfer Blick und seine glänzende Darstellungsgabe stehen unerreicht da und hätten ihn, wenn er seine Lebensarbeit ausschließlich der Wissenschaft geweiht hätte, zu den höchsten Leistungen befähigt. Sein Jugendfreund Josef Dernburg aus Mainz (ein Verwandter des gleichnamigen Staatssekretärs), der nicht entfernt die Begabung Geigers besaß, widmete sich dem Studium der orientalischen Sprachen. Da er aber als Jude in

Deutschland keine Aussicht auf Anstellung hatte, wanderte er nach Paris aus, wo er Professor des Arabischen und Neuhebräischen und Mitglied der Akademie wurde. Solche Ehren wurden freilich Geiger nicht zuteil. Aber während Dernburgs Name nur in den Kreisen der engsten Fachgenossen fortlebt, hat Geiger einen höheren und schönern Lorbeer errungen, den Ruhm, seine Gemeinschaft auf eine höhere Stufe geführt zu haben, sie innerlich gehoben und veredelt wie nach außen zu höherem Ansehen gebracht zu haben.

Merkwürdigerweise wurde Geiger schon bei Lebzeiten außerhalb Deutschlands vielfach besser verstanden und gewürdigt selbst in Kreisen, die seine Anschauungen nicht teilten, als in seinem Vaterlande. Seine große Liebe zum Judentum, seine tiefe Kenntnis der Bibel und des Talmuds wie vor allem seine innige Vertrautheit mit der hebräischen Sprache, die sich auch in seinem hervorragend schönen hebräischen Stil zeigt, fanden in den Ländern des Ostens, in Rußland und Galizien, wo das jüdische Wissen noch zu Hause ist, viel enthusiastische Bewunderer. Auch der bedeutendste jüdische Gelehrte Italiens, Samuel David Luzzatto, der ein strenggläubiger Jude vom alten Schlage war und den religiösen Standpunkt Geigers durchaus mißbilligte, blickte doch verehrungsvoll zu seiner Gelehrsamkeit auf und blieb bis zu seinem Lebensende nicht nur in regem Briefwechsel sondern auch in aufrichtiger Freundschaft mit ihm verbunden. Auch der hervorragendste und gelehrteste Gesinnungsgenosse, den Geiger während seines ganzen Lebens fand, war nicht etwa ein Deutscher, sondern der ungarische Rabbiner Leopold Löw. Daß Geiger in Deutschland so viele Gegner hatte, das lag in seinem unbeugsamen, scharf ausgeprägten Charakter begründet, der nach keiner Richtung hin Konzessionen machte, weder den Mächten der Gewohnheit, noch den Mächten der Mode. Er spricht es einmal selbst treffend aus:[10]) „Den Orthodoxen und Konservativen ein Stein des Anstoßes, den schleichend Fortschreitenden zu stürmisch, denen, welche den geschichtlichen Entwickelungsgang ganz überspringen wollen, zu vorsichtig, den Männern des praktischen Lebens zu sehr mit literarhistorischen Studien beschäftigt, den Literarhistorikern zu tendenziös, d. h. zu wenig gleichgültig gegen die in der Geschichte sich fortbildende Idee — so war ich von allen angegriffen, mit mißtrauischem Auge betrachtet, und mir, der ich ein volles Herz zu Studium wie Leben brachte, tat es nicht selten weh, daß nirgends ein Wort echten Wohlwollens, begeisternder Ermunterung sich hören lassen wollte.“

Nach diesen Worten Geigers werden wir leicht verstehen, wieso er bei Lebzeiten nur einen verhältnismäßig kleinen Kreis von verständnisvollen Anhängern um sich scharte. Doch auch heute, nach einem Menschenalter fehlt es an Männern sowohl im Amte wie in der Wissenschaft, die das Recht haben, sich die wahren Erben seines Geistes zu nennen. Wie könnnte es auch anders sein! Während es Geiger nur in den letzten beiden Jahren seines Lebens vergönnt war, an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums sich der Heranbildung von Rabbinern zu widmen, konnte Frankel, der Mann der Vermittelung, in zwanzigjähriger fruchtbarer Tätigkeit am Breslauer Seminar eine beträchtliche Anzahl von Rabbinern ausbilden, die in den meisten größeren Gemeinden erfolgreich wirkten und zum Teil noch wirken, und damit einem großen Teil des deutschen Judentums den Stempel seines Geistes aufdrücken.

Doch noch andere tiefer liegende Gründe haben mitgewirkt, um das Durchdringen von Geigers Richtung zu erschweren und fast unmöglich zu machen. Die fast gleichzeitig erfolgte Einigung des Deutschen Reiches und Vollendung der Judenemanzipation drängte das Interesse für alles Jüdische gerade bei den Intelligenteren völlig in den Hintergrund. Dazu kam, daß der religiöse Gedanke überhaupt in ganz Deutschland durch den herrschenden Liberalismus geschwächt war, was sich im Judentum am stärksten fühlbar machte. Als dann der Antisemitismus einsetzte und die eben erworbene Gleichberechtigung in Frage stellte, da konzentrierten die Juden ihre Kraft auf die Abwehr, und wenngleich die Stoßkraft dieses unerwarteten Angriffs eine aufrüttelnde Macht auf die Indifferenten ausübte, konnte die fortschrittliche Richtung keine rechten Erfolge erzielen, da man nach außen hin als geschlossene Einheit auftreten und daher alle inneren Streitigkeiten vermeiden wollte. Auch der sich immer stärker bemerkbar machende Zug nach rechts in Staat und Kirche wirkte im Judentum hemmend und lähmend auf den religiösen Fortschritt. Endlich ist noch ein Punkt von nicht zu unterschätzender Bedeutung anzuführen. Die große Not der Juden des Ostens stellte das gesamte Judentum vor ganz neue Probleme, an die Geiger noch gar nicht denken konnte. Die treibende Kraft im heutigen Judentum liegt zweifellos im sozialen Moment und ist besonders, wenn auch durchaus nicht allein, im Zionismus verkörpert, der die religiöse Frage aus seinem Programm ganz ausgeschaltet hat.

Alle diese Momente kamen zusammen und brachten es mit sich, daß die großen Gedanken, denen Geigers Lebensarbeit galt, noch

keine volle Verkörperung finden konnten. Ein von der Wissenschaft befruchtetes und von wirklich religiösem Inhalt erfülltes positives Judentum müssen wir heute noch für ein Ideal der Zukunft halten. Doch schon mehren sich die Zeichen, daß die leeren Herzen der modernen Juden von einer tiefen religiösen Sehnsucht erfaßt werden, und wem es gelingen soll, den großen Moment wahrzunehmen und diese Sehnsucht zu stillen, der wird, ohne sich mit allen Anschauungen Geigers zu identifizieren, doch an seine Ideen anknüpfen müssen, der wird gleich ihm aus dem tiefen Schacht des Judentums die Schätze des Geistes und Gemütes herausschürfen, die unserer Generation verloren gegangen sind, der wird die alte Fahne des Judentums wieder stolz wehen lassen in der Luft der Wahrheit und der Freiheit, und ein spätes Geschlecht wird dankbar nennen den einst so geschmähten Namen Abraham Geiger.

---

[1]) Nachg. Schr. V, 27.

[2]) Wiss. Zeitschr. I, 2—3. = Nachg. Schr. I, 448.

[3]) ibid. I, 9. = Nachg. Schr. I, 453.

[4]) Wiss. Zeitschr. I, 11. = Nachg. Schr. I, 455.

[5]) Nachg. Schr. I, 306 (in einem Briefe an Zunz, 1831).

[6]) Nachg. Schr. II, 31.

[7]) Nachg. Schr. I, 14—15.

[8]) Nachg. Schr. V, 246—247.

[9]) S. den unten S. 77 ff. abgedruckten Aufsatz aus dem Geiger-Gedenkbuch, der eine Analyse und Würdigung des Werkes enthält.

[10]) Nachg. Schr. V, 224.

---

## 4. **Max Grünbaum.***)

Die vorliegende Publikation ist nicht bloß ein Ehrendenkmal für den vielseitigen, geistvollen Forscher, dessen zerstreute Abhandlungen hier zu einem Ganzen vereint erscheinen, sondern ebenso für seinen großen Freund Ludwig Bamberger, der durch seine Munificenz die Herausgabe ermöglichte und bald darauf selber heimgegangen ist.

---

*) Vorwort zu „Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde“ von Max Grünbaum. Herausgegeben von Felix Perles. Berlin (S. Calvary & Co.) 1901.

Wenn Verschiedenheit der Natur Freundschaft begründen kann, so muß es hier der Fall gewesen sein. Denn man kann sich keine größeren Gegensätze denken, als den berühmten Parlamentarier, der mitten im Getriebe des öffentlichen Lebens stehend als Politiker und Schriftsteller auf weite Kreise mächtig einwirkte, und den weltscheuen Gelehrten, der das Leben nicht verstand, der von der Welt ungekannt und unbeachtet dahinlebte und seine Tage fast nur im Verkehre mit den großen Geistern der Vergangenheit verbrachte.

Und diese in früher Jugend geschlossene Freundschaft erkaltete auch mit den Jahren nicht. Trotz der langen Trennung, trotz der Verschiedenheit ihrer Lebensinteressen bewahrten sich die Freunde ein teilnahmsvolles Verständnis für alle Fragen, die sie näher berührten. Als Zeugnis dafür sei aus einem Briefe Bambergers vom 13. XII. 98, den er auf die Nachricht vom Hinscheiden seines Freundes an mich richtete, folgende Äußerung angeführt: „Soeben erhalte ich Ihre g. Zuschrift, deren Inhalt mich aufs Tiefste berührt. Mit dem Verstorbenen ist einer meiner ältesten Jugendfreunde, der in den Anfängen meiner Entwicklung sehr stark in meine Gedankenwelt eingriff, dahingegangen."

Wenige Wochen darauf suchte ich Bamberger in Berlin auf und berichtete ihm über die letzten Lebensjahre Grünbaum's. Bei dieser Gelegenheit bezeichnete er denselben „als ein merkwürdiges Produkt der jüdischen Rasse". In der Tat ist damit die Eigenart Grünbaums treffend gezeichnet, seine Geistesrichtung wie seine Schicksale stimmen überraschend zu dem, was er selbst in der Einleitung zu seiner Jüdisch-deutschen Chrestomathie vom ganzen jüdischen Volke und seiner Literatur aussagt. Sein Leben gleicht einer Irrfahrt durch die verschiedenen Länder der alten und neuen Welt. Bei jedem Volke sucht er eine Heimat, lernt Sprache und Sitte kennen, aber immer wieder stößt ihn ein widriges Geschick fort, daß er sich nirgends zu Hause fühlen darf. Aber nicht nur der Umstand, daß er Jude war, sondern auch das von ihm erwählte Forschungsgebiet war es, wodurch ihm eine entsprechende Betätigung seines Könnens und Wissens unmöglich wurde. Denn, wenngleich er auf zahlreichen, zum Teil entlegenen Gebieten ein selten vereintes Wissen besaß, wenngleich er die orientalischen wie die klassischen Sprachen und ihre Literaturen durchforschte, wenngleich er die meisten modernen Sprachen sprach und ihre Dichter noch im hohen Alter auswendig wußte, wenngleich er als Sagenforscher wie als Philologe nach verschiedenen Richtungen hin erfolgreich arbeitete.

ein Gebiet stand immer im Mittelpunkt seiner Studien: die jüdische Literatur, die bis in ihre weitesten Verzweigungen und entferntesten Ausläufer einen verständnis- und liebevollen Pfleger an ihm hatte, und zwar nicht nur vom philologischen und literarhistorischen, sondern ebenso vom ästhetischen Standpunkte aus. Diese Literatur, die zeitlich und räumlich so auseinander liegende Gebiete verbindet, die für den Sprachforscher wie für den Kulturhistoriker so weite Perspektiven öffnet, diese Literatur ist, wenigstens in Deutschland, an den öffentlichen Hochschulen noch nicht als Lehrgegenstand zugelassen. Den Vertretern der jüdischen Wissenschaft, d. h. der Wissenschaft vom Judentum, von seiner Lehre, Geschichte und Literatur in der Diaspora steht keine Universitätskanzel offen, nur wenige von ihnen sind Lehrer an Rabbinerseminaren, die meisten amtieren fern von den Zentralen der Wissenschaft als Rabbiner oder fristen als Privatgelehrte ohne jede Stellung ein kümmerliches Dasein. Man denke nur an Zunz und Steinschneider, die nie an der ihnen gebührenden Stelle gestanden, und man wird begreifen, daß auch Grünbaum sich zu keiner angemessenen Lebensstellung emporarbeiten konnte. Sein Lebenslauf ist wie der seiner meisten Fachgenossen eine fortgesetzte Reihe von Enttäuschungen und Entsagungen. Er mußte seine Befriedigung in sich selbst und sein einziges Glück in seinen Studien finden.

Geboren zu Seligenstadt (Hessen) am 15. Juli 1817, studierte er unter mannigfachen Hindernissen Philologie und Philosophie an den Universitäten Bonn und Gießen und mußte dann, der Not der Verhältnisse gehorchend, die besten Jahre seines Lebens als Hauslehrer abwechselnd in Wien, Triest und einer kleinen ungarischen Stadt, dann in Amsterdam und London verbringen, bis er endlich 1858 Inspektor eines jüdischen Waisenhauses in New-York wurde. Der dringendsten materiellen Sorgen enthoben, konnte er seine Studien wieder aufnehmen und trat mit verschiedenen kleineren Arbeiten an die Öffentlichkeit. Erst mit dem Jahre 1870, als er nach München übersiedelte und die Schätze der dortigen Staatsbibliothek zur Verfügung hatte, durfte er sich ganz und ungeteilt seinen wissenschaftlichen Neigungen hingeben und hier begann er, die Resultate seiner Forschungen in verschiedenen selbständigen Werken, größeren und kleineren Aufsätzen und gelegentlich auch in anmutigen Feuilletons darzubieten.

Grünbaum besaß eine nicht gewöhnliche Darstellungsgabe, was seinen streng wissenschaftlichen Werken ebenso zustatten kam wie

seinen zahlreichen mehr populären Arbeiten. So gehört gleich der Anfang des ersten hier abgedruckten Aufsatzes zu dem Schönsten, was je über Halacha und Haggada geschrieben wurde. Nicht selten zeigt er eine poetische Ader, manchmal wieder schreibt er in angenehmem Plauderton, und man geht wohl nicht fehl, wenn man hier den Einfluß Bambergers annimmt. Es ist allerdings ein Stil, der längst nicht mehr modern ist. Die behagliche Breite macht den heutigen Leser manchmal ungeduldig; aber im ganzen hilft die Schreibart doch über manche Eigentümlichkeiten seiner Arbeitsweise hinweg, die sonst das Verständnis erschweren würden. Die umfassende Gelehrsamkeit wirkt oft störend, ja erdrückend: bald verliert er sich in nebensächliche Einzelheiten, bald gerät er auf abliegende Materien, sodaß der geschlossene Gang der Untersuchung naturgemäß dadurch gestört wird. Obschon wenigstens den ersten beiden Aufsätzen reichliche Anmerkungen am Schlusse beigegeben sind, ist die Ökonomie der Stoffverteilung nicht immer glücklich eingehalten.[1]) So ist es auch bezeichnend für den unpraktischen Sinn Grünbaums, daß er die Quellennachweise, die hier in Fußnoten gesetzt sind, regelmäßig im Texte gab, was oft den Zusammenhang in unangenehmster Weise unterbrach.

Aber über all diese Schwächen und Mängel sieht man angesichts der vielseitigen Belehrung und Anregung, die man aus seinen Schriften zieht, leicht hinweg. Es gibt wahrscheinlich nicht viele Gelehrte, die Grünbaum auf allen Gebieten folgen können, die er nicht bloß dilettantisch umfaßt, sondern als selbständiger Forscher angebaut hat. Drei Hauptgebiete kommen vor allem in Betracht: die vergleichende Sagenkunde, die jüdisch-deutsche und die jüdisch-spanische Literatur.

Das erste dieser Gebiete ist vertreten in den vorliegenden „Gesammelten Aufsätzen"[2]) und in dem 1893 erschienenen Buche „Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde". Des Verfassers tiefe Quellenkenntnisse in allen einschlägigen Literaturen befähigen ihn besonders zu derartigen Arbeiten, und ein so kompetenter Beurteiler wie Bacher sagt in seiner Besprechung des letztgenannten Werkes:[3]) „Wir bewundern, wie in den früheren Arbeiten Grünbaums, eine gediegene Kenntnis der semitischen sowie anderer Sprachen und Literaturen, die es ihm gestattet, stets nur aus den Quellen zu schöpfen und die Früchte einer ungewöhnlichen Belesenheit in der zuverlässigsten Form zu bieten. Diese neuen Beiträge werden im Vereine mit den früheren Arbeiten Grünbaums stets ein reiches Re-

pertorium der Sagenkunde bilden, besonders was die auf die Agada zurückführenden Stoffe betrifft; und auch sonst kann die Kenntnis der unendlichen Mannigfaltigkeit der in der Agada behandelten Gegenstände sowie ihrer sprachlichen und sachlichen Eigentümlichkeiten durch des Verfassers interessante und vielseitig belehrende Darstellung in hervorragendem Maße gefördert werden."

Während aber Grünbaum auf diesem Felde naturgemäß mehr durch die Vergleichung oder Deutung schon früher bekannter, nur auf ihre gegenseitigen Beziehungen noch nicht geprüfter Tatsachen die Wissenschaft bereicherte, hat er auf den beiden anderen Gebieten sehr viel wichtiges bisher ungekanntes Material der Forschung erschlossen. Es ist kein bloßer Zufall, wenn er sich gerade in zwei Literaturen vertiefte, die aus einer Vermählung des jüdischen Geistes mit dem Geiste einer abendländischen Sprache und Kultur hervorgegangen sind. Denn in ihm selbst zeigte sich eine so merkwürdige westöstliche Mischung, daß man glauben könnte, eine Art Wahlverwandtschaft müsse ihn zu den Geistesprodukten hingezogen haben, die er hier aus dem Staube der Bibliotheken zog.

Die jüdisch-deutsche Chrestomathie ist Grünbaums umfangreichstes Werk und war ursprünglich auf zwei Bände geplant. Da er jedoch keine Verleger fand, erklärte er, „das Buch sei zwar sein rechtmäßiges Kind; nichtsdestoweniger sage er: Schneidet es in zwei Teile!" So erschien damals nur die Hälfte und blieb der zweite Band bis heute ungedruckt.[4])

Um ein gerechtes Urteil über die Chrestomathie zu fällen, muß man sich vor Augen halten, daß es das erste Werk seiner Art war, und daher in Ermangelung geeigneter Vorarbeiten notwendig nach manchen Seiten hin unvollständig und unvollkommen sein mußte. Ich muß das hier besonders hervorheben, da es in der jüngsten Zeit einem Kritiker[5]) beliebt hat, Grünbaums Werk in wegwerfendstem Tone zu behandeln und ihm jedes Verdienst abzusprechen. Ich stehe nicht an, die Chrestomathie als eine hervorragende Leistung zu bezeichnen: Die Fülle wertvoller Auszüge aus den verschiedenartigsten bis dahin größtenteils unbekannten Schriften, die hier nach seltenen Drucken und vor allem nach Münchener Handschriften geboten werden, die genaue Transskription der Texte, die sich früher im fremden Gewande der hebräischen Schrift den Blicken der meisten Germanisten und Folkloristen entzogen, die gewandte und treffende Charakterisierung der behandelten Schriften mit der schönen Einleitung des Buches, die vielen wichtigen und interessan-

ten Worterklärungen und vor allem die Untersuchungen über die Stoffe der jüdisch-deutschen Literatur machen das Werk noch heute zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für das Eindringen in dieses schwerzugängliche Schrifttum und rechtfertigen in vollem Umfang das Urteil, das mein Vater in einer ausführlichen Besprechung gefällt hat:[6]) „Es ist ein gelehrtes und interessantes Buch, das wissenschaftliche Leser durch den mit wahrem Bienenfleiß aufgehäuften Reichtum sprachlichen und kulturhistorischen Materials erfreut, und dessen einzelne Partien auch weitere Leserkreise anzuregen und zu interessieren wohl geeignet sind.“ Dessen unbeschadet kann zugegeben werden, daß das Werk auch an manchen Mängeln leidet. Die dargebotene Auswahl von Literaturproben ist einseitig, indem sie sich willkürlich nur auf Übersetzungen aus dem Hebräischen beschränkt,[7]) ferner ist die Anordnung des Stoffes vielfach unübersichtlich, sodaß durch das Fehlen eines Index die Benutzung des voluminösen Werkes sehr erschwert ist, und endlich findet sich darin auch eine Reihe falscher Worterklärungen. Wenn man jedoch erwägt, daß Grünbaum im Gegensatz zu *Wiener* niemals in einem Milieu gelebt hat, wo die jüdisch-deutsche Sprache noch lebt, und daher seine Kenntnisse lediglich aus Büchern schöpfen mußte, wird man namentlich den letzterwähnten Mangel sehr milde beurteilen und auch aus der Tatsache, daß er die belletristische Literatur unseres Jahrhunderts unberücksichtigt ließ[8]), nicht die Berechtigung ableiten, den Stab über sein ganzes Werk zu brechen. Wieners neues Buch, das an sich verdienstvoll ist, kann als wertvolle *Ergänzung* zu Grünbaums Chrestomathie gelten, darf jedoch keineswegs den Anspruch erheben, dieselbe ersetzt oder auch nur überholt zu haben.[9])

Wenn schon die jüdisch-deutsche Literatur vor dem Erscheinen von Grünbaums Werk westeuropäischen Gelehrten vielfach nicht einmal dem Namen nach bekannt war, so gilt das noch in erhöhtem Maße von der jüdisch-spanischen Literatur. Bis zum Jahre 1896 wußten die Romanisten überhaupt kaum von der Existenz eines solchen Schrifttums, geschweige denn von der hohen Bedeutung, die dasselbe für ihr Fach nach der literarhistorischen wie nach der grammatischen und lexikalischen Seite hatte.[10]) Die rührende Treue, mit der die 1492 aus Spanien vertriebenen Juden ihrem Stiefvaterlande anhingen, mit der sie in fremden Landen das Spanische nicht nur als Umgangssprache bis auf den heutigen Tag bewahrt, sondern auch literarisch nach vielen Seiten hin angebaut haben und noch

anbauen, ist eine kulturhistorisch so merkwürdige Erscheinung, daß jeder Gebildete dafür Interesse und Bewunderung haben sollte. Und doch haben selbst Fachmänner bis in die jüngsten Jahre nicht einmal Notiz davon genommen. Der Grund dafür ist unschwer zu finden, er ist der gleiche wie bei der jüdisch-deutschen Literatur. Die spanischen Juden schreiben bis auf den heutigen Tag ihr „Ladino“ mit hebräischen Buchstaben, und so mußten auch hier ihre Schriften erst den Fesseln einer fremden Transskription entwunden werden, bis der auf ihnen ruhende Bann gelöst werden konnte. Und Grünbaum hat in seiner, wenn auch kleinen, so doch gehaltreichen Chrestomathie eine Reihe interessanter und wertvoller jüdisch-spanischer Texte in lateinischen Buchstaben mit literarhistorischen und sprachlichen Erläuterungen vorgelegt und damit der Romanistik ein weites und reiches Arbeitsfeld erschlossen. Freilich kann das Werk schon wegen seines geringen Umfanges, und da es nur aus gedruckten Quellen schöpft, nur als erster aber vielverheißender Spatenstich auf diesem bisher unbeackerten Boden gelten und wird hoffentlich anregend wirken und den Ausgangspunkt für weitere und tiefere Forschungen bilden.[11])

Die hier aufgezählten und gewürdigten Werke sind das Einzige, was die Welt von ihm erfuhr, und auch das Einzige, was ihm in seinem entsagungs- und enttäuschungsreichen Leben Freude und Befriedigung gewährte; und doch wäre es ein Unrecht gegen ihn, wenn man bloß von seinen Schriften und nicht auch von seiner Persönlichkeit sprechen wollte. Obgleich ich Grünbaum nur im letzten Jahrzehnt seines Lebens, der Zeit zunehmenden körperlichen und zuletzt auch geistigen Verfalls, mit Verständnis näher stand, hat mich seine Persönlichkeit bei all ihrer Eigenart und Sonderbarkeit immer mit Rührung und Verehrung erfüllt: mit Verehrung, nicht bloß durch seinen Geist und sein Wissen, sondern vor allem durch seine wahrhaft antike Bedürfnislosigkeit, und mit Rührung, denn der unbeholfene und unerfahrene Greis wußte und verstand von dem, was außerhalb der vier Wände seiner Gelehrtenklause lag, weniger als ein Kind, und glich auch in seiner Harmlosigkeit und Gutmütigkeit einem Kinde. Eine mit den Jahren gesteigerte religiöse Wärme und ein liebevolles Verständnis für das Judentum, die auch in seinen meisten Schriften an den Tag treten, verlieh seinen Worten oft etwas Weihevolles. Man darf sich auch Grünbaum trotz seiner traurigen Lebensschicksale nicht etwa als einen mürrischen, verbitterten Greis vorstellen: ein milder Humor würzte all seine Äuße-

rungen über Welt und Menschen. Bis in die letzten Jahre seines Lebens war er voll Geist und Witz, was nicht nur seine Feuilletons bezeugten, sondern fast noch mehr seine Briefe und Gespräche, die er mit Zitaten aus allen Sprachen interessant zu machen wußte. Mit besonderer Vorliebe zitierte er Byron, dessen weltschmerzselige Dichtungen manche verwandte Saiten in seiner Brust anschlugen. Aus seinem Leben erzählte er nur selten; er verweilte offenbar ungern bei den Erinnerungen seiner schmerzensreichen Vergangenheit, und meine Versuche, ihn zum Schreiben einer Autobiographie zu bewegen, schlugen immer fehl. Bei einer solchen Gelegenheit gebrauchte er von sich selbst das Wort aus Childe Harold:

Whose bark drives on
And anchored ne'er will be.

Mit diesen wenigen Worten, die er an einer anderen Stelle auf das ganze jüdische Volk anwendet, ist die ganze Tragödie seines Lebens gezeichnet. Obwohl er fast ein Menschenalter in München lebte, war er auch dort nicht anchored; er lebte, wie mein Vater einmal treffend bemerkte, nicht in München, sondern auf der Staatsbibliothek in München; und seitdem er ans Zimmer gefesselt war, kamen nur noch wenige Freunde nach seiner abgelegenen Wohnung in der Schleißheimerstraße, wo er unter der aufopfernden Pflege seiner treuen Gattin wie ein Einsiedler dahinlebte, wo seine einzige Abwechslung die Besuche waren, die ihm in seinem Leiden Trost brachten, und denen er immer als Gegengabe reiche Früchte aus dem Schatze seines Wissens und Denkens mitteilte. Am 11. Dezember 1898 schloß er seine müden Augen und zwei Tage darauf wurde er von dem kleinen Häuflein seiner Verehrer und Freunde zur letzten Ruhe geleitet.[12]) Seine reichhaltige, in ihrer eigenartigen Zusammenstellung interessante Bibliothek vermachte er letztwillig dem Münchener „Verein für jüdische Geschichte und Literatur".

Sein letzter Wunsch war die Herausgabe seiner zerstreuten Arbeiten zur orientalischen Sprach- und Sagenkunde. Ich unterzog mich gern der Aufgabe, die Herausgabe zu leiten, und erwirkte von Ludwig Bamberger die Zusage eines bedeutenden Betrags zur Drucklegung. Kurze Zeit darauf starb Bamberger, und da es sich herausstellte, daß die von ihm ausgesetzte Summe die Kosten nicht decken werde, wandte ich mich nach München und erhielt den fehlenden Betrag von dem langjährigen Freunde Grünbaums, Herrn Geh. Kommerzienrat und Generalkonsul Maximilian von Wilmersdoerffer und von der verehrlichen Verwaltung der

Israelitischen Kultusgemeinde München aus der Bernhard Fränkelschen Stiftung. Beiden, wie auch den Bambergerschen Erben für ihr bereitwilliges Entgegenkommen, sei an dieser Stelle der gebührende Dank ausgesprochen.

---

[1]) Hoffentlich werden die beigegebenen Indices diesem Mangel abhelfen und die Benutzung des reichen Materials erleichtern.

[2]) Verschiedene kleinere hierher gehörige Arbeiten aus Zeitschriften konnten in die Sammlung nicht aufgenommen werden und sind in der Bibliographie von Grünbaum's Schriften verzeichnet.

[3]) ZDMG XLVIII 134—135.

[4]) Derselbe befindet sich jetzt im Besitze des Geh. Kommerzienrats und Generalkonsuls Herrn Maximilian von Wilmersdoerffer in München, dem auch der erste Band gewidmet ist. [Seit dessen Tode im Besitze von Grünbaum's Neffen, Herrn N. A. Grünbaum in Hanau.]

[5]) Leo Wiener, The History of Yiddish Literature in the 19th Century (New York 1899) p. IX. 9. 13.

[6]) Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. d. Judent. 1882, 128 f.

[7]) Vgl. Steinschneider, Monatsschrift f. G. u. W. d. Jud. XLII 78.

[8]) Dieser Vorwurf richtet sich allerdings zunächst gegen die kleine Schrift „Die jüdisch-deutsche Literatur in Deutschland, Polen und Amerika", Trier 1894 (Sonderabdruck aus Winter-Wünsche's „Jüdischer Literatur seit Abschluß des Kanons"). Hier hätte in der Tat gerade den belletristischen Werken ein hervorragender Platz gebührt.

[9]) Beiläufig sei hier bemerkt, daß der strenge Kritiker Wiener nicht einmal die wertvollen Studien meines Vaters zur jüdisch-deutschen Sprache und Literatur („Beiträge zur Geschichte der hebr. und aram. Studien", München 1884. „Die Berner Handschrift des kleinen Aruch" in der Grätz-Jubelschrift S. 1—38) kennt.

[10]) Kayserling's 1888 erschienene reichhaltige „Bibliotheca" ist lediglich eine Inventaraufnahme der bis dahin bibliographisch noch nirgends im Zusammenhang behandelten jüdisch-spanischen und jüdisch-portugiesischen Schriften, gibt aber keine genügende Anschauung von der literarhistorischen und noch weniger der sprachwissenschaftlichen Bedeutung derselben.

[11]) Vgl. meine Besprechung in „Zeitschrift für romanische Philologie XXI (1897) p. 137—139 und meine Ausführungen in der „Orientalistischen Literatur-Zeitung" III (1900) col. 222 f. (= Jüd. Skizzen 239 ff.)

[12]) Nachrufe auf Grünbaum erschienen in der „Beilage zur Allgemeinen Zeitung" 1898 Nr. 285 S. 5 f. (von Felix Perles), in den „Münchener Neuesten Nachrichten" 1898 Nr. 591 S. 4 (von Prof. Fr. Hommel) und im „Biographischen Jahrbuch und Deutschen Nekrolog" III (1898) Berlin G. Reimer 1900 S. 235—236 (von Reallehrer Dr. Ludwig Fränkel). Im Jahrbuch des Achiasaf III 381 steht ein kurzer Nekrolog, in dem jedoch irrig Grünfeld statt Grünbaum als Name angegeben ist. [Inzwischen erschien auch in der Allgemeinen Deutschen Biographie Band XLIX (1904) S. 589—594 ein Artikel über Grünbaum von L. Fränkel.]

II.

# Die Wissenschaft vom Judentum.

---

## 1. Eine Enzyklopädie des Judentums.*)

Soeben ist in Newyork der erste Band der lange angekündigten Jewish Encyclopedia erschienen. Das auf zwölf Bände berechnete Werk willl nicht weniger geben als ein vollständiges, wissenschaftliches Nachschlagebuch über Religion, Geschichte, Literatur und Sitte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart und kommt, wenn irgendwo der Ausdruck zutrifft, wirklich einem von vielen Seiten gefühlten Bedürfnis entgegen. Die dem Ganzen vorangeschickte interessante Einleitung beginnt mit den Worten: „Dank ihrer langen Geschichte und weiten Zerstreuung haben die Juden an den meisten bedeutsamen Bewegungen in der Geschichte der Menschheit teilgenommen. Die großen monotheistischen Religionen sind auf der jüdischen Bibel aufgebaut, die mittelalterliche Philosophie und Wissenschaft sind untrennbar mit den Juden als Vermittlern verknüpft, und in neuerer Zeit hat es kaum eine Phase menschlichen Denkens und Tuns gegeben, in der sich eine Anteilnahme von ihrer Seite nicht nachweisen ließe. Während sie so im Laufe der Jahrhunderte eine hervorragende Rolle in der Entwicklung des menschlichen Denkens und des sozialen Fortschritts gespielt haben, gab es noch keine zuverlässige Rechenschaft über ihre vielseitige Tätigkeit. Die jüdische Enzyklopädie möchte einen solchen Bericht geben, indem sie für diesen Zweck alle Hilfsmittel moderner Wissenschaft und Gelehrsamkeit nutzbar macht.“

In der Tat fehlte es bisher vollkommen an einem zusammenfassenden Werke, das ein Bild des Judentums nach seinen verschie-

---

*) Sonntagsbeilage der „Königsb. Hart. Zeit.“ 15. Sept. 1901.

denen Erscheinungsformen zu allen Zeiten und in allen Ländern gegeben hätte. Die theologischen Realenzyklopädieen beschäftigten sich nur mit dem alten Judentum, bei Ersch und Gruber finden sich zwar wertvolle Skizzen der späteren jüdischen Geschichte und Literatur, aber daneben naturgemäß nur wenige Artikel, die uns das Eindringen in die Details ermöglichen. So entzog sich die äußere und innere Geschichte der Juden seit 2000 Jahren fast vollständig der Kenntnis weiterer Kreise. Wohl hatte sich im 19. Jahrhundert die kritisch-historische Forschung auch dem Judentum zugewandt und war in Deutschland eine besondere jüdische Wissenschaft, d. h. eine Wissenschaft vom Judentum, seiner Lehre, seiner Geschichte und Literatur entstanden. Aber von Anfang an schwebte ein besonderer Unstern über dieser Wissenschaft. Sie fand weder die Mäcene, die sie materiell gefördert, noch die Beachtung von staatlicher Seite, die ihr moralisch die nötige Stütze geboten hätte. Das alteingewurzelte Vorurteil gegen das Judentum richtete sich nun auch gegen die Wissenschaft, die seine historische Erkenntnis anstrebte; keine deutsche Universität öffnete den Vertretern dieser Wissenschaft ihre Hallen; man verweigerte den Juden nicht nur ihr Recht in der Gegenwart, sondern wollte ihnen nicht einmal vergönnen, den dichten Nebel, den Aberglaube und Fanatismus, Beschränktheit und Bosheit über ihre Vergangenheit gebreitet, mit der Fackel des Geistes zu zerteilen. Die Wissenschaft läßt sich zwar nicht knebeln, und Männer wie Zunz, Geiger, Grätz und Steinschneider, die mangels jeder äußeren Unterstützung und Ermunterung von ihrem Idealismus leben mußten, veröffentlichten ihre großen Werke, in denen das Judentum dem unbefangenen Betrachter sich selbst darstellt und rechtfertigt. Doch ging selbst ein großer Teil der Juden achtlos und verständnislos an ihnen vorbei, und das nichtjüdische Publikum nahm überhaupt keine Notiz davon. Gibt es doch heute in der gebildeten, ja in der gelehrten Welt nicht wenige, die von dem entsetzlichen Martyrium wie von der glänzenden Geistesgeschichte der Juden im Mittelalter nichts wissen, die sich die Juden früherer Zeiten als eine Horde von Schacherern und Wucherern vorstellen, für deren Geist das Märchen vom Ritualmord ebenso willkommene Nahrung ist wie die Fabel von den geheimen Schätzen der Juden.

Nun, wer überhaupt Lust und Willen hat, sich über das Judentum zu belehren, wer nicht aus Prinzip das Vorurteil dem Urteil vorzieht und lieber verkennt als erkennt, dem ist in der Encyclopedia

reichlich Gelegenheit geboten, sich nach allen Richtungen hin über den Gegenstand zu informieren, er findet dort eine objektive Darstellung der religiös-sittlichen Ideale des Judentums, er findet dort den Schlüssel zwar nicht zu geheimen Schätzen an Gold und Edelstein, aber zu den Schätzen des Geistes und Gemüts, die der jüdische Stamm auch in den Zeiten des Drucks und der Verfolgung still und unermüdlich angesammelt, die ihm kein Scheiterhaufen und keine Inquisition rauben konnte, die ihm die Kraft verliehen, alles Erdenleid zu dulden und dem Hohn der Feinde zu trotzen. Die Encyclopedia zeigt uns weiter, wie das Judentum aller Zeiten und Länder doch eine große Einheit bildet, daß es in den verschiedenen Verbindungen, die es eingegangen ist, seinen ursprünglichen Charakter, den starr und zäh durchgeführten Monotheismus, nie verleugnet, daß es im Altertum mit dem hellenischen Geiste, im Mittelalter mit der arabisch-spanischen Kultur, in der Neuzeit mit dem Geist aller modernen Kulturnationen sich innig amalgamiert hat, ohne ganz darin aufzugehen, daß es sich bis auf den heutigen Tag als schöpferische Kraft bei Dichtern und Künstlern bewährt, die aus seinem ureigensten Geiste schöpfen, daß es für Millionen selbst in Europa noch heute die einzige Quelle sittlichen und geistigen Lebens ist, daß seine altehrwürdige Sprache, das Hebräische, in den Ländern des Ostens als lebende, ausdrucksfähige Literatur- und Kultursprache sich immer weiter ausbildet.

So bietet uns die Encyclopedia, um nur einige Beispiele herauszugreifen, neben einander Artikel über Abraham und den modernen hebräischen und Jargonschriftsteller Abramowitsch, über Abravanel, den gelehrten Staatsmann Ferdinands des Katholischen, und über Uriel Acosta, über Alkoholismus bei den Juden und über das Alphabet, dessen sie sich zu den verschiedenen Zeiten bedienten, über apokalyptische Literatur und synagogale Melodien. Die scheinbar heterogensten Gegenstände erschienen hier vereint durch ihre gemeinsame Beziehung zum Judentum, und so stellt die Encyclopedia ein kulturhistorisches Denkmal ersten Ranges dar. Dadurch, daß das Judentum gleichzeitig antik und modern ist, daß es in den Strudel aller weltgeschichtlichen Umwälzungen hineingezogen wurde und dieselben teilweise beeinflußt und mit hervorgerufen hat, daß es in fast allen Ländern des Orients und Occidents so viel erlebt und gelernt, gedacht und geschaffen hat, ist es eine in der Geschichte einzig dastehende Erscheinung, und wenn sein bedeutendster Historiker sagt, die jüdische Geschichte stelle die Weltgeschichte im Kleinen

dar, so läßt sich mit demselben Rechte sagen, daß die Encyclopedia im Kleinen ein Bild all dessen darstelle, was den menschlichen Geist jemals beschäftigt und bewegt hat.

Dafür, daß das Werk niemals in Tendenz verfällt und den objektiven, streng wissenschaftlichen Standpunkt niemals verläßt, bürgt der Umstand, daß es durch die gemeinsame Arbeit von mehreren hundert christlichen und jüdischen Fachmännern beider Welten bearbeitet ist, und daß jeder Artikel mit dem Namen seines Verfassers erscheint. Das Werk verschweigt und beschönigt darum auch nicht die Fehler und Schwächen der Juden im einzelnen wie in ihrer Gesamtheit, aber es zeigt uns auch, wann und wodurch diese Fehler entstanden und teilweise mit Notwendigkeit entstehen mußten, es erklärt dieselben geschichtlich und schreibt auf den Schild des Judentums gleichsam den Verteidigungsruf: „I am a man more sinn'd against than sinning".

So dürfen wir uns der Erwartung hingeben, daß das von Juden und Christen für Juden und Christen geschriebene Werk auch für alle Kreise von Lesern und Benutzern fruchbar werde, um manches Vorurteil zu zerstören, manches Unrecht gut zu machen, um vor allem die Kenntnis und das Verständnis des Judentums immer weiter zu verbreiten und so zur gegenseitigen Achtung und Annäherung zwischen den Bekennern beider Religionen beizutragen. Hoffen wir, daß auch die weiteren elf Bände bald nachfolgen und in Ausstattung wie Inhalt auf der gleichen Höhe sich halten.[1]) Besondere Anerkennung gebührt dem leitenden Redakteur Isidor Singer, der zuerst den Plan des Werkes entworfen hat und, nachdem er in Europa mit seinem großen Projekt nicht durchdrang, in ungebrochener Energie jenseits des Ozeans die Männer suchte und fand, die seinen Gedanken aufgriffen und glücklich durchführten. Dank gebührt auch der (nicht jüdischen) Verlagsfirma Funk and Wagnalls Company, die kein Opfer scheute, um ein standard work zu schaffen. Wenngleich nun das Werk in englischer Sprache erschienen und darum einem Teil des deutschen Publikums unzugänglich ist, hat doch auch die deutsche Wissenschaft Grund, auf dasselbe stolz zu sein: Die jüdische Wissenschaft ist in Deutschland entstanden, mit deutschem Geiste befruchtet worden und trotz der beharrlich verweigerten offiziellen Anerkennung eine wesentlich deutsche Wissenschaft geblieben. Auch unter den Mitarbeitern der Encyclopedia finden sich unverhältnismäßig viele deutsche Gelehrte, bei zahlreichen Artikeln geben die Quellennachweise nur deutsche Werke

an, und so wird jedenfalls auch in Deutschland dem großen Unternehmen die gebührende Beachtung und Anerkennung nicht fehlen.

[1]) Inzwischen liegt das Werk längst (seit 1906) abgeschlossen in 12 Bänden vor.

---

## 2. Jüdische Wissenschaft.*)

In der Sonntagsbeilage zu Nr. 386 dieses Blattes ist ein Artikel über die „Monumenta Judaica“ enthalten, in dem der Verfasser mit Recht bemerkt, daß angesichts des hohen Aufschwunges, den in der letzten Zeit die religionswissenschaftlichen und religionsgeschichtlichen Forschungen genommen haben, die stiefmütterliche Behandlung des Judentums bei all diesen zahlreichen wissenschaftlichen und populären Werken auffallen muß. Wir teilen weiter seine Ansicht, „daß einige der betrübendsten Züge in der antisemitischen Bewegung ebenso wie manche Rückschläge, welche der moderne Antisemitismus unter den Juden erzeugt hat, nur durch die herrschende Unkenntnis zu erklären sind“. Dagegen müssen wir dem Verfasser entgegentreten, wenn er unter den Gründen für die erwähnte auffallende Erscheinung die Geringfügigkeit der Vorarbeiten nennt, welche von jüdischer Seite geliefert worden sind. Ein Blick auf die eben vollendete zwölfbändige Jewish Encyclopedia, die den Ertrag aller bisherigen Forschungen über das Judentum zusammenfaßt und über die an dieser Stelle seinerzeit nach Erscheinen des ersten Bandes berichtet wurde,[1]) zeigt schon, was von Juden an wissenschaftlicher Arbeit für Sprache, Lehre, Geschichte und Schrifttum ihrer Vorfahren geleistet worden ist. Noch weniger aber können wir die nachstehende Bemerkung unwidersprochen lassen: „Das Studium der jüdischen Literatur wird von den Juden selbst in der Regel aus rein religiösen, nicht eigentlich wissenschaftlichen Gesichtspunkten betrieben, und die Zahl der jüdischen Gelehrten ist gering, welche sich der wissenschaftlichen und methodischen Ausbildung rühmen können, die sie zu einer anderen Betrachtungsweise befähigte.“ Trotzdem an dieser Behauptung etwas Wahres ist, verkennt sie doch derart die Tendenzen, die Fähigkeiten und die Lei-

*) Königsb. Hart. Zeit., 2. Beilage der Abendausgabe, Freitag 14. Sept. 1906. Auch englisch unter dem Titel „The Study of Jewish Science“ in „The Jewish Comment“, Baltimore 9. Nov. 1906 p. 93 ff.

stungen der vielen jüdischen Gelehrten, die seit bald 100 Jahren in selbstloser Weise ohne Aussicht auf Gewinn und Ehren ihr Leben der wissenschaftlichen Erforschung des Judentums geweiht haben, daß es angebracht erscheint, über diese ganze Wissenschaft und die eigentümlichen hemmenden Verhältnisse, unter denen sie sich entwickelt hat, einiges mitzuteilen.

Während sonst der Staat es als eine seiner obersten Aufgaben betrachtet, jede neue Wissenschaft anzuerkennen und zu fördern, hat die Wissenschaft vom Judentum bis auf den heutigen Tag eine völlige Ignorierung von seiten des Staates erfahren. An keiner deutschen Universität existiert ein Lehrstuhl für dieses nach so vielen Richtungen wichtige und fruchtbare Fach. Es scheint fast, als ob das System der Rechtsverweigerung, das auf so vielen anderen Gebieten dem Judentum gegenüber gehandhabt wird, auch seiner Wissenschaft gegenüber angewendet werden soll, und als ob die Missionspolitik, die der Staat seinen jüdischen Bürgern gegenüber treibt, auch hier Platz greifen soll. Denn bezeichnenderweise dienen die einzigen einschlägigen Vorlesungen, die an zwei Universitäten nebenamtlich von evangelischen Theologen gehalten werden, ausgesprochen nur den Zwecken der Judenmissionsanstalt (Institutum Judaicum). Es ist dies um so verwunderlicher, als in Frankreich, England und Amerika längst Professuren für nachbiblisches Judentum existieren, ohne daß man dort den Versuch gemacht hätte, andere als rein wissenschaftliche Zwecke dabei zu verfolgen, was sich schon darin zeigt, daß unterschiedslos jüdische und christliche Gelehrte die betreffenden Lehrstühle innehaben.

So wie die Universitäten verschließen sich auch die deutschen Akademien vollständig der jüdischen Wissenschaft. Während für Erforschung des Islams oder des Buddhismus alljährlich Beiträge zu Forschungsreisen, Textausgaben oder sonstigen Publikationen bewilligt werden, hat noch fast keine das nachbiblische Judentum betreffende Arbeit eine Subvention von seiten einer Akademie erhalten, geschweige denn, daß die Akademie sie unter ihre Schriften aufgenommen hätte.[2]) War doch auch keiner der bedeutendsten Vertreter jüdischer Wissenschaft in Deutschland Mitglied einer Akademie, während die ebenfalls in Deutschland geborenen und ausgebildeten, aber nach Frankreich ausgewanderten jüdischen Gelehrten Salomon Munk und Joseph Derenbourg in ihrem neuen Vaterlande Professuren erhielten und Akademiemitglieder wurden. In Berlin dagegen hat selbst ein Gelehrter vom Range

Steinschneiders, der bereits zweimal einen Preis der Pariser Akademie erhalten hatte, erst im Alter von 78 Jahren nicht etwa eine Professur, sondern nur den Professorentitel erhalten.

Da nun die berufenen Pflegestätten der Wissenschaft für das Studium des Judentums nicht in Betracht kommen, so bleiben bloß die wenigen Rabbinerseminare dafür übrig, die jedoch nach ihrer ganzen Anlage nicht dazu berufen sind, rein wissenschaftlichen Zwecken zu dienen, sondern in erster Linie die Ausbildung praktischer Seelsorger bezwecken. Nichtsdestoweniger sind aus denselben fast alle tüchtigen jüdischen Gelehrten der letzten 50 Jahre hervorgegangen, und da dieselben ausnahmslos gleichzeitig auch die Universität besucht haben, ist ein beträchtlicher Teil von ihnen im Besitze der wissenschaftlichen und methodischen Ausbildung, die sie zu gelehrter Arbeit befähigt. Es muß allerdings zugestanden werden, daß daneben auch eine große Anzahl jüdischer Gelehrter existiert, die trotz reicher Kenntnisse nicht über das notwendige wissenschaftliche Rüstzeug verfügen. Es sind dies die in den Ländern des Ostens unter den niederdrückendsten kulturellen und sozialen Verhältnissen aufgewachsenen Talmudjünger, die teils durch eigene religiöse Vorurteile, teils und vor allem durch den Druck von außen keiner regelmäßigen Schulbildung teilhaftig werden, dann nach jahrelangem, mit verzehrender Einseitigkeit getriebenem Talmudstudium die westeuropäischen Universitäten aufsuchen und dort häufig trotz Fleiß und Begabung die Mängel ihrer Vorbildung nicht überwinden können. Doch haben nicht selten auch solche Gelehrte ihren Geist noch diszipliniert und sich zur Höhe der Wissenschaftlichkeit emporgearbeitet.

Von den aus den Rabbinerseminaren entlassenen Kandidaten muß der größte Teil sofort ein Rabbinat annehmen. Ist es eine große Gemeinde, dann fehlt meist die Zeit zu wissenschaftlicher Arbeit, und ist es wieder eine kleinere Stelle, so fehlen in der Regel am Orte die Bibliotheken und sonstigen wissenschaftlichen Hilfsmittel. Nur ein ganz kleiner Teil kann in die meist schlecht dotierten und überhaupt sehr wenig zahlreichen Dozentenstellen an Rabbinerseminaren einrücken, sodaß der Kreis derer, die sich im späteren Leben ungestört ernster Forschung widmen können, sich sehr verengert. Außerdem herrschte bis in die neueste Zeit unter den deutschen Juden eine auffallende und sehr bedauerliche Verständnislosigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber der wissenschaftlichen Erforschung des Judentums. Nur ein kleiner Kreis kaufte und las die

großen Werke über die Geschichte und Literatur des Judentums, und äußerst selten fand sich ein Mäcen, der den Gelehrten die Veröffentlichung ihrer Bücher ermöglichte. Obwohl die Wissenschaft vom Judentum bis vor kurzem überwiegend deutsch war, hat sie in Deutschland am wenigsten verständnisvolle Förderung erfahren, während in England und Amerika die Juden viel besser erkannten, welche Bedeutung dieselbe für den Bestand, das Ansehen und die Fortentwicklung des Judentums habe, so daß heute ihr Schwerpunkt sich immer mehr nach Amerika verschiebt.

Trotz dieser ungünstigen Bedingungen hat sich die jüdische Wissenschaft in Deutschland (und Österreich-Ungarn) selbständig entwickelt, und es genügt, auf Namen wie Leopold Zunz, Abraham Geiger, Zacharias Frankel, Michael Sachs, Leopold Löw, Manuel Joël (um nur Verstorbene zu nennen) hinzuweisen, um die Behauptung zu widerlegen, daß die Juden das Studium der jüdischen Literatur in der Regel aus rein religiösen Gesichtspunkten betreiben. Die jüdische Wissenschaft ist nicht jüdisch in dem Sinne, daß sie irgend eine Färbung oder Tendenz aufweist, so wie man etwa von einer katholischen Wissenschaft spricht, sondern nur ihr Gegenstand soll damit bezeichnet werden. All die genannten Gelehrten und noch viele andere standen ihrem Gegenstand sehr unbefangen und frei gegenüber und legten an die Urkunden des Judentums — sei es Bibel, sei es Talmud oder Midrasch oder die Philosophen des Mittelalters — wie an die großen Männer seiner Vergangenheit einen sehr kritischen Maßstab an. Nicht eine einzige ihrer Schriften trägt apologetischen Charakter, wenn anders man unter Apologetik einen Beweis des Glaubens oder eine Verteidigung der Tradition gegenüber der geschichtlichen Wissenschaft versteht. Ja, sie beschäftigen sich sogar, was nicht gerade als ein Vorzug zu betrachten ist, auffallend wenig mit der Lehre des Judentums, sondern viel mehr mit seiner Sprache, Geschichte und Literatur, also mit Gegenständen, in die die religiöse Anschauung weniger hineinspielt.

Wenn also auch keineswegs religiöse Befangenheit in dieser Wissenschaft sich bemerkbar macht, so leidet dieselbe doch an einem Übel, das ihre freie Entfaltung sehr ungünstig beeinflußt. Die maßlosen Angriffe auf Gegenwart wie Vergangenheit der Juden, die teils aus Unkenntnis, teils aus offener Böswilligkeit sich herschreiben und sich mit Vorliebe in ein wissenschaftliches Mäntelchen hüllen — ist ja das Wort und der Begriff Antisemitismus selbst eine Pflanze

solcher Pseudowissenschaftlichkeit —, zwingen die jüdischen Gelehrten immer und immer wieder, auf den Plan zu treten und falschen Anklagen den Boden zu entziehen. Zahlreiche Forscher vergeuden förmlich ihre ganze Arbeitskraft, um die zu belehren, die teilweise nicht belehrt sein wollen und teilweise eine Widerlegung gar nicht verdienen. Von der Ritualmordanklage angefangen bis zu den Darstellungen des Judentums in religionsgeschichtlichen Werken von Universitätsprofessoren gibt es so viele Formen von falschen Anklagen, zu denen die Juden nicht schweigen wollen und dürfen, daß die dadurch entstandene polemische Literatur schon ins Unheimliche angewachsen ist und man sich unwillkürlich fragen muß, ob der Aufwand an Arbeit, Scharfsinn und Gelehrsamkeit wirklich lohnt. Polemik — und wäre sie noch so gerechtfertigt — darf in keiner Wissenschaft den Grundton angeben. So ist es bezeichnend, daß die vor einigen Jahren in Berlin ins Leben gerufene Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums als erste selbständige Veröffentlichung zwei populäre Schriften von L. Bäck und J. Eschelbacher erscheinen ließ, die schon durch ihren Titel verraten, daß sie durch Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums hervorgerufen sind. So gediegen beide Arbeiten sind, so harren der jüdischen Wissenschaft doch noch höhere Aufgaben, die unabhängig von den Bedürfnissen des Tages zu lösen sind.

Die jüdische Wissenschaft wird sich erst dann normal entwickeln können, wenn sie nicht mehr nötig hat, mit tausend Seitenblicken zu arbeiten. Um zu dieser Unabhängikeit zu gelangen, müßten sich ihr aber erst die Universitäten und Akademien erschließen, wo die Pfleger und Jünger sich ungestört der Erforschung des Judentums widmen können. Dann würden auch sicher von jüdischer wie christlicher Seite Werke geschaffen werden, die schon durch die Größe ihres Gegenstandes Interesse und Achtung für das Judentum erwirken könnten und besser als irgend eine Abwehrzwecken dienende Gelegenheitsschrift Verständnis für eine so einzigartige geschichtliche Erscheinung wecken würden.

---

[1]) Sonntagsblatt Nr. 37 vom 15. September 1901 (s. oben S. 51 ff.).

[2]) Inzwischen hat die Göttinger „Gesellschaft der Wissenschaften“ 1913 endlich doch den Bann gebrochen und in ihr großes Unternehmen „Quellen der Religionsgeschichte“ auch die Bearbeitung der Quellen des nachbiblischen Judentums aufgenommen. Dieselben sollen hier in möglichst vollständiger Übersetzung und, wenn nötig, in kritischer Neuausgabe vorgelegt werden.

## 3. Die Wissenschaft vom Judentum an den deutschen Universitäten.*)

In Nr. 171 dieses Blattes ist von berufener Seite zu meinen vor einiger Zeit erschienenen Ausführungen über „Jüdische Wissenschaft" Stellung genommen worden. Da dieselben auch an anderer Stelle,[1]) und zwar in ungleich weniger freundlicher Weise kritisiert worden sind, sei es mir gestattet, noch einmal auf den Gegenstand zurückzukommen.

Vor allem sei ein Mißverständnis aufgeklärt, das sich auffallenderweise in beiden Kritiken wiederfindet. Gegenüber der Forderung, daß eine besondere Professur für die Wissenschaft vom Judentum gegründet werde, wird auf die Tatsache hingewiesen, daß an unseren Universitäten für die Erforschung anderer Religionen (abgesehen von Christentum), wie des Islams und des Buddhismus, auch nicht mehr geschähe, als für die des Judentums. Dabei ist aber ein Hauptpunkt außer acht gelassen. An jeder Universität ist ein Lehrstuhl für Arabisch und Sanskrit vorhanden, und sein Inhaber kann jederzeit nach Wunsch und Bedürfnis seine Hörer in die Urkunden der mohammedanischen und indischen Religion einführen. Für Sprache, Geschichte und Literatur des nachbiblischen Judentums — und gerade diese sind die wichtigsten Seiten der jüdischen Wissenschaft und treten gegenüber der bloßen Religion an Bedeutung in den Vordergrund — existiert dagegen an deutschen Hochschulen im Gegensatz zu Frankreich, England und Amerika noch keine Professur. Nun meint der Kritiker der „Kreuzzeitung", das Neuhebräische werde eben von den Professuren für orientalische Sprachen „mitvertreten". Demgegenüber ist vor allem darauf hinzuweisen, daß die Bezeichnung Neuhebräisch weder nach Umfang noch nach Inhalt dem Gegenstand entspricht, für welchen die Errichtung eines besonderen Lehrstuhls postuliert wird. Das ganze jüdische Schrifttum der letzten zwei Jahrtausende, das zu einem beträchtlichen Teil nicht in hebräischer, sondern in aramäischer und arabischer Sprache vorliegt, das nicht nur Religionsschriften, sondern auch eine reiche wissenschaftliche und schöngeistige Literatur umfaßt, die wechselnden Schicksale und die schwer zu verstehende

---

*) Königsb. Hart. Zeit. 1. Bl. der Morgenausgabe, Dienstag 16. Juni 1908.

innere Entwickelung des Judentums während eines so langen Zeitraumes und in so vielen Ländern sind ein so umfangreiches, vielseitiges, die verschiedensten Perspektiven eröffnendes Forschungsfeld, daß es einen ganzen Mann erfordert und nicht im Nebenamt von einem Orientalisten vertreten werden kann, selbst wenn er die sprachlichen Vorkenntnisse dafür besitzt, was ja auch, wie bekannt, nur äußerst selten zu finden ist. Wie weit eine solche „Mitvertretung" reicht, hat sich erst vor kurzem an einem eklatanten Beispiel gezeigt. Der als Arabist rühmlichst bekannte Jenaer Professor Vollers hat einen Katalog der orientalischen Handschriften der Universitätsbibliothek in Leipzig veröffentlicht. Dabei mußte er nun in Ermangelung eines für dieses Gebiet kompetenten Professors an der dortigen Universität auch die hebräischen Handschriften beschreiben. Leider aber strotzt sein Katalog nach dieser Richtung hin von so groben Irrtümern, daß der Leipziger Rabbiner Porges, eine Autorität auf dem Gebiete der hebräischen Bibliographie, ihn einer vernichtenden Kritik in einem Fachorgan[2]) unterzog und dabei mit Recht bemerken konnte: „Es bleibt beschämend — ob für die jüdische Literatur oder ihre nichtjüdischen Bearbeiter, sei dahingestellt —, daß auf diesem einen Gebiete noch immer Unberufene sich als Sachverständige aufspielen dürfen und des angemaßten statt des redlich erworbenen Wissens Fülle das Wort führen darf."

Ein solcher Fall steht durchaus nicht vereinzelt da, und es kann doch wahrlich nicht im Interesse der deutschen Wissenschaft liegen, daß jahraus jahrein auf ihrem Gebiet hochangesehene Professoren sich die schlimmsten Blößen geben, wenn sie sich auf das ihnen fremde Gebiet des nachbiblischen Judentums wagen und dann von nicht zur Zunft gehörigen Gelehrten oft in elementaren Dingen die beschämendsten Berichtigungen sich gefallen lassen müssen. Andererseits werden die außerhalb der Universität stehenden berufenen Vertreter des Fachs aus Gründen, die ich schon in meinem ersten Artikel angeführt habe, meist nicht in der Lage sein, gleich einem Zunz und Steinschneider unter Überwindung aller äußeren Hemmnisse große Werke zu schaffen, wie sie sonst nur eine nach jeder Richtung hin unabhängige Wissenschaft hervorbringen kann. Eine Wissenschaft, die nicht in den Universitätsbetrieb einbezogen ist, steht nun einmal nicht nur in der öffentlichen Meinung, sondern auch in der tatsächlichen Leistungsfähigkeit nicht auf der zu fordernden Höhe. Die „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums" in Berlin, deren neues Gebäude unlängst eingeweiht wurde,

kann bei aller Tüchtigkeit und Aufopferung ihrer Dozenten nicht das leisten, was ihr Begründer Abraham Geiger von ihr erwartet hat. Denn eine private Anstalt, die noch dazu unter dem Zwange der Verhältnisse als ihre Hauptaufgabe die Heranbildung praktischer Rabbiner betrachten muß, kann, selbst wenn sie nicht so kümmerlich dotiert wäre, nicht mit der Universität konkurrieren, an der die Wissenschaft als Selbstzweck gepflegt wird, oder doch gepflegt werden soll.

Auch der verehrte Verfasser des Artikels in Nr. 171 muß zugestehen, „daß die Gründung einer Professur für die Wissenschaft vom Judentum an einer großen Universität etwas für sich hätte.“ Nur fürchtet er, daß vorläufig an geeigneten Bewerbern kein Überfluß sein wird. Hierin muß ich ihm allerdings unbedingt recht geben. Aber gerade durch die Gründung einer besonderen Professur für das Fach würde erst Studierenden, die Neigung und Begabung dafür haben, die Gelegenheit geboten, sich der wissenschaftlichen Erforschung des Judentums hinzugeben, und gleichzeitig auch ein Ansporn geschaffen, sich bei der Wahl eines Lebensstudiums für dieses bisher völlig aussichtslose Fach zu entscheiden. Der nötige Nachwuchs würde sich so sicher einstellen, wie bei der Assyriologie, die noch bis vor kurzem als junge Wissenschaft ganz ebenso um ihre „Universitätsfähigkeit“ kämpfen mußte und nunmehr schon eine stattliche Anzahl von hervorragenden Vertretern aufzuweisen hat.

Noch weniger kann ich ein anderes Bedenken meines Kritikers anerkennen. Er meint, unser Gegenstand sei „gerade ein dem modernen Menschen so fernliegendes Gebiet“. In unserem Zeitalter, wo Sprache und Kultur der wilden Völker Amerikas und Afrikas mit Eifer studiert werden, dürfte doch diese mit der allgemeinen Kulturgeschichte so eng verknüpfte, so mannigfaltige Beziehungen aufweisende Wissenschaft einiges Interesse beanspruchen. Ja, man darf wohl sagen, daß gerade diese Wissenschaft recht modern und aktuell werden müßte, da sie ein die Gegenwart so stark beschäftigendes Problem zum Gegenstand hat und ein gerechteres und objektiveres Urteil auf einem Gebiete anbahnen könnte, das bisher nur ein Spielball zwischen wüster Polemik und unerquicklicher Apologetik gewesen, an dem Unkenntnis auf der einen und Unmethode auf der anderen Seite (und Vorurteil auf beiden Seiten) sich schon zu sehr versündigt haben. Und wenn mein Kritiker zweifelt, ob so leicht jemand „ohne bestimmte religiöse, christliche oder jüdische Gesichtspunkte“ sich überhaupt auf dieses Gebiet begeben würde, so

meine ich umgekehrt, daß, wenn irgend etwas, dann eben nur die Gründung einer Professur an einer philosophischen Fakultät den Gegenstand dem theologischen Gezänk entziehen und seine Behandlung von einer höheren Warte aus bewirken könnte.

Schließlich wird mir noch entgegengehalten: „Der Erfolg ist auf alle Fälle kein verlockender.“ Der Verfasser denkt hier wohl an den akademischen Erfolg. Wie bei jeder wahren Wissenschaft, darf indes die Frage des Erfolges nicht in den Vordergrund gerückt werden, da doch die Wissenschaft um ihrer selbst willen da ist. Doch schon heute läßt sich sagen, daß hier nicht nur die Religionswissenschaft, sondern auch die Sprach- und Literaturwissenschaft wie nicht minder die kulturgeschichtliche Forschung fruchtbare Anregungen erhalten und neue Tatsachen lernen würden. Vor allem die klassische Philologie und Altertumswissenschaft könnten eine ungeahnte Fülle wichtigen Materials aus der tieferen Erforschung des talmudischen Schrifttums zugeführt erhalten. Die Geschichte der Philosophie, der Mathematik, der Medizin im Mittelalter kann nicht verstanden werden ohne Würdigung des Anteils, den die Juden Spaniens, Italiens und der Provence an der Entwickelung dieser Wissenschaften genommen haben. Die altfranzösische und mittelhochdeutsche Sprachforschung haben manches verlorene Sprachgut unter dem fremden Gewande hebräischer Transskription wiedergefunden. Die spanische und portugiesische Sprache leben noch heute in ihrer älteren Gestalt im Munde derjenigen Juden, deren Vorfahren vor vier Jahrhunderten grausam aus der pyrenäischen Halbinsel vertrieben wurden, und die reiche Literatur, die die Vertriebenen in fremden Ländern ausgebildet haben, wird heute vom Mutterland als Nationalliteratur reklamiert. So ist erst im letzten Jahre ein im Jahre 1553 in Ferrara erschienenes portugiesisches Werk von Samuel Usque,[a]) dessen Verbreitung damals die Inquisition verhinderte, von dem christlichen Gelehrten Mendes dos Remedios als Denkmal der alten portugiesischen Sprache und Literatur mit diplomatischer Genauigkeit wieder abgedruckt worden.

So wird ein vertieftes Studium des Jahrhunderts in all seinen Erscheinungsformen nach den verschiedensten Richtungen hin sich als fruchtbar erweisen und die deutsche Wissenschaft um ein Gebiet bereichern, dem nur ein atavistisches Vorurteil so lange die gebührende Würdigung versagt hat, und das in anderen Kulturländern,

wie erwähnt, tatsächlich schon längst in den Hochschulbetrieb aufgenommen ist.

[1]) Kreuzzeitung 1906 Nr. 449, vgl. Orientalistische Literatur-Zeitung 1907, 28. 152—155.

[2]) Zeitschrift für hebräische Bibliographie 1907, 13. 54. 81.

[3]) Consolaçam ás tribulações de Israel, erschienen in den „Subsidios para o estudo da Historia da Litteratura Portuguesa" VIII—X (Coimbra 1906—07).

## 4. Die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums.*)

Die vorliegende Festschrift ist eine Leidensgeschichte, und zwar nicht nur der Anstalt, der sie zunächst gilt, sondern zugleich auch der ganzen Wissenschaft, die dort gepflegt wird. Die Wissenschaft des Judentums — oder, wie der Ausdruck korrekter lauten müßte, die Wissenschaft vom Judentum — will die Sprache, die Geschichte, die Literatur und die Lehre des Judentums vom Altertum bis zur Gegenwart mit den Methoden moderner Forschung behandeln und zur Darstellung bringen. Als ihr eigentlicher Schöpfer ist Leopold Zunz zu betrachten, der mit seinem 1832 erschienenen klassischen Werke „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden" zum erstenmal ein wichtiges und umfangreiches Gebiet der nachbiblischen Religions- und Literaturgeschichte kritisch bearbeitete und damit gleichzeitig den Weg für künftige Arbeiten wies. Da in Deutschland keine Anstalt existierte, an der ähnliche Studien gepflegt wurden, erhob schon 1836 Abraham Geiger den Ruf nach Gründung einer jüdisch-theologischen Fakultät. Dieser Ruf verhallte indessen ebenso wirkungslos wie die 1848 von Zunz in einem Schreiben an das preußische Ministerium erhobene Bitte um Errichtung einer ordentlichen Professur für jüdische Literatur und Geschichte an der philosophischen Fakultät der Berliner Universität. Erst 1854 konnte in Breslau ein „jüdisch-theologisches Seminar" eröffnet werden mit Zacharias Frankel als Direktor, Heinrich Grätz, Jakob Bernays, Manuel Joël als Dozenten. Trotz dieser hervorragenden Lehrkräfte, die bald eine ansehnliche Zahl wissenschaftlich tüchtiger,

*) Deutsche Literaturzeitung 1909 Nr. 2 Sp. 84 ff.

teilweise bedeutender Schüler ausbildeten, war die Anstalt durch ihren theologischen Charakter verhindert, reine Wissenschaft zu pflegen, und mußte als ihr Hauptziel die Heranbildung praktischer Rabbiner betrachten. Da wurde endlich 1872 in Berlin die „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“ errichtet und Abraham Geiger wenn auch nicht als Direktor so doch als geistigem Leiter unterstellt. Leider war jedoch die Anstalt vom ersten Augenblick an vom Mißgeschick verfolgt und erfüllte keine der Hoffnungen, die man auf sie gesetzt hatte. Die deutschen Juden, die 1869 ihre völlige Emanzipation errungen und an der Einigung des Reiches begeistert Anteil genommen hatten, zeigten eine bedauerliche Verständnislosigkeit gegenüber ihrer eigenen Wissenschaft. Sie waren so erfüllt von der großen Gegenwart, in der sie lebten, und der noch größeren Zukunft, der sie entgegengingen, daß ihnen ihre Vergangenheit dagegen wert- und glanzlos erschien. Sie verstanden nicht, daß ihre Existenzberechtigung im Staate als gleichberechtigte Bürger durch nichts besser erwiesen werden könne, als durch eine wissenschaftliche Darstellung dessen, was sie früher waren, und was sie bisher für die Kultur geleistet hatten. Die Reichen unter ihnen verschlossen mit wenigen rühmlichen Ausnahmen ihre sonst so freigebige Hand, und die Intelligenten unter ihnen interessierten sich für alles mehr als für die eigenen geistigen Güter, die ihnen schon ganz fremd geworden waren. Statt ihren Stolz darin zu suchen, gleich ihren Vorfahren etwas zur allgemeinen Kultur beizutragen, was sie und nur sie leisten könnten, zerschnitten sie jedes Band mit ihrer Vergangenheit. So verkümmerte auch die Lehranstalt durch den Mangel an materieller und moralischer Unterstützung, fand nicht einmal ein eigenes Haus und erlitt 1874 durch den Tod Geigers den schwersten Schlag. Der Not der Verhältnisse gehorchend mußte sie, gleich der Breslauer Anstalt, zu einem bloßen Rabbinerseminar sich entwickeln, und auch der Glanz, den ihr der Name Steinthals als Dozent gab, konnte nicht den Niedergang aufhalten. Die einzelnen Stadien dieser unerfreulichen Entwickelung hat Elbogen anschaulich geschildert und damit einen wertvollen Beitrag zur Kulturgeschichte der deutschen Juden im letzten Menschenalter geliefert.

Als mit dem Ende der 70er Jahre der Antisemitismus erstarkte und oft mit Hilfe von unerhörten Geschichtslügen das schwärzeste Bild von der jüdischen Vergangenheit entwarf, um damit den Kampf gegen das moderne Judentum zu rechtfertigen, besannen sich viele

Juden auf ihre Vergangenheit. Aber das neu erwachte Interesse für Geschichte und Literatur des Judentums kam auch nicht unserer Anstalt zugute, sondern führte zur Gründung der zahlreichen „Vereine für jüdische Geschichte und Literatur", die zwar weitere Kreise aufrüttelten, aber im ganzen doch mehr apologetischen Zwecken dienten und auch mehr verflachend als den geschichtlichen Sinn fördernd wirkten. Erst in den allerletzten Jahren ist man daran gegangen, eine „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums" zu gründen. Diese hat zwar bisher auch überwiegend apologetische Werke veröffentlicht,[1]) hat aber zweifellos den Anstoß gegeben, sich ernster mit der jüdischen Wissenschaft zu beschäftigen, und hat indirekt dazu beigetragen, daß die „Lehranstalt f. d. Wiss. d. Jud." in den Stand gesetzt wurde, ein eigenes Heim zu beziehen. So erfreulich diese Besserung an sich ist, kann sie nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß die Lehranstalt noch lange nicht in der Lage ist, ihre Aufgabe ganz zu erfüllen. Die vier[3]) Dozenten, aus denen ihr Lehrkörper zurzeit besteht, sind unmöglich imstande, die ganze Wissenschaft des Judentums zu lehren und fortzuentwickeln, ganz abgesehen davon, daß die ungenügende Besoldung dieselben zwingt, zeit- und kraftraubende Nebenämter zu übernehmen. Aber selbst wenn in dieser Beziehung mit der Zeit Wandel eintreten wird, kann die Wirksamkeit der Lehranstalt immer nur eine beschränkte bleiben. Erst die Erfüllung der von Zunz vor zwei Menschenaltern gestellten Forderung, die Wissenschaft vom Judentum in den Lehrbetrieb der deutschen Universitäten aufzunehmen, kann die genügende Anzahl von unabhängigen und tüchtigen Mitarbeitern schaffen und von keinerlei Tendenzen beeinflußte, auf der Höhe stehende Leistungen erzielen. Aus welchen Gründen die Universitäten in Deutschland — im Gegensatz zu England, Frankreich und Amerika — sich dieser Forderung verschließen, und wie die orientalische Philologie nicht minder wie die Altertumswissenschaft, die Religions- und Literaturgeschichte reichen Ertrag daraus ziehen würden, ist vom Referenten vor kurzem an anderer Stelle[2]) ausführlich behandelt worden.

---

[1]) Trifft erfreulicherweise auf die seitdem erschienenen Veröffentlichungen nicht mehr zu.

[2]) Die Wissenschaft vom Judentum an den deutschen Universitäten (Königsberger Hartungsche Zeitung, 1908, Nr. 277) s. oben S. 60 ff.

[3]) Jetzt (1920) fünf.

# III.

# Zu Bibel, Talmud und Midrasch.

---

## 1. Zur ästhetischen Würdigung der Bibel.*)

Die ästhetische Betrachtung der Bibel war bis ins 18. Jahrhundert bei Juden und Christen gleich unbekannt. Man begnügte sich damit, in der Heiligen Schrift das Wahre und Gute zu finden, und dachte gar nicht daran, auch das Schöne darin zu suchen. Wohl haben die größten Dichter auch schon in früheren Jahrhunderten instinktiv die Schönheit der Bibel herausgefühlt und sich von ihr beeinflussen lassen. Doch mit Bewußtsein hat keiner von ihnen die eigenartige Schönheit der biblischen Poesie sich oder gar anderen klar gemacht. Der einfache Grund davon liegt in der Tatsache, daß keiner all dieser Dichter den hebräischen Urtext lesen konnte, sondern mit unvollkommenen Übersetzungen sich behelfen mußte, in denen der Blütenstaub des Originals verwischt ist, wie denn überhaupt die Kraft und Schönheit der hebräischen Poesie noch von keinem Übersetzer bis auf den heutigen Tag auch nur annähernd erreicht wurde. Es war also nur natürlich, daß erst ein gründlicher Kenner der Ursprache der Bibel ihre Schönheit voll erkennen und der erstaunten Welt aufweisen konnte. Dieser Mann war Herder. In seinem 1782/83 erschienenen Werke „Vom Geiste der ebräischen Poesie", das leider unvollendet geblieben ist, leistete er auf seinem Gebiete nach R. Hayms Urteil „Ähnliches wie Winkelmanns Schriften für das Kunststudium und die Archäologie". Ihm folgte kein geringerer als Goethe, der in seinen „Noten und Abhandlungen

---

*) Sonntagsbeilage der „Königsb. Hart. Zeit." 7. Juli 1907.

zum westöstlichen Divan“ und außerdem zerstreut an vielen Stellen seiner Schriften tiefsinnige Bemerkungen über die Schönheit des biblischen Schrifttums bietet.

Seitdem ist aber aus verschiedenen Gründen nur wenig für die ästhetische Würdigung der Bibel geleistet worden. Die meisten modernen Kritiker und Literaturhistoriker gingen, den Strömungen der Zeit folgend, an der Bibel überhaupt achtlos vorüber, und der große Umwerter aller Werte, Nietzsche, wurde gewiß nur von wenigen verstanden mit seiner tiefsinnigen Bemerkung, daß der Geschmack am Alten Testament ein Prüfstein auf „groß“ und „klein“ sei. Doch auch in der seit 100 Jahren so reich und vielseitig entwickelten alttestamentlichen Wissenschaft trat das ästhetische Moment auffallend in den Hintergrund gegenüber der philologischen und historisch-kritischen Betrachtungsweise. Für gebildete Laien vollends fehlte es, wenn wir von einzelnen Vorträgen absehen, gänzlich an einem Werke, das dem heutigen Stande der Forschung entspricht und doch in gemeinverständlicher Weise den Schönheitsgehalt der Bibel erschließt.

Diese empfindliche Lücke wird nun erfreulicherweise durch mehrere Veröffentlichungen des letzten Jahres ausgefüllt. Vor allem ist hier August Wünsche zu nennen. Wünsche ist unter den christlichen Gelehrten der Gegenwart einer der besten Kenner der hebräischen Sprache und Literatur, und was besonders selten ist, er kennt neben der Bibel auch die rabbinische Literatur, deren haggadische Bestandteile er in seiner „Bibliotheca Rabbinica“ übersetzt hat. In einem groß angelegten und vornehm ausgestatteten Werke behandelt er nunmehr „Die Schönheit des Alten Testaments“.[1]) Mit großer Wärme entwickelt er im ersten Kapitel die Grundlinien seines Gegenstandes und bespricht die wenigen Vorarbeiten. In folgenden Kapiteln bietet er eine nach Materien geordnete Darstellung der verschiedenen im Alten Testament anzutreffenden Dichtungsarten. Das Interesse wird durch sehr reichliche, sorgfältig ausgeführte Übersetzungsproben wie durch Einstreuung der bedeutsamsten Stellen aus Herder, Goethe und Heine dauernd aufrechterhalten und gesteigert. Mit Recht bespricht Wünsche an erster Stelle die Schönheit in der alttestamentlichen Geschichtsdarstellung. (Hier wäre ein Hinweis auf Steinthals Vortrag „Die Erzählkunst der Bibel“[2]) am Platze gewesen.) Sodann werden die poetischen und prophetischen Bücher auf ihren Wert

geprüft. In diesen ersten Abschnitten liegt unseres Erachtens der Hauptwert des Buches, da hier eine Fülle anregender Gedanken und Beobachtungen geboten ist, während in den folgenden mehr ins spezielle gehenden Kapiteln naturgemäß der Verfasser stark zurücktritt hinter dem von ihm zusammengetragenen Material. Von selbständiger Durchdringung des Gegenstandes zeugen noch namentlich die Abschnitte über die Naturpoesie und religiöse Poesie. Für weite Kreise von Interesse dürfte das letzte Kapitel sein, das „das Alte Testament in der bildenden Kunst" behandelt. Gleichsam als Ergänzung dieses Werkes, das sich nur mit der inhaltlichen Schönheit der Bibel beschäftigt, hat Wünsche ein zweites kleineres Werk über „Die Bildersprache des Alten Testaments" veröffentlicht. Besonders wertvoll sind die im ersten Kapitel niedergelegten „Gedanken über Bild und Vergleichung im alttestamentlichen Schrifttum". Dieselben stellen eine in sich geschlossene Untersuchung über das Wesen und die Unterschiede von Bild, Vergleich und Gleichnis dar und bilden damit einen wichtigen Beitrag zur Lehre von den Tropen überhaupt. Die folgenden Kapitel behandeln die Tierwelt, die Pflanzenwelt, das Mineralreich, die kosmischen Erscheinungen sowie Feuer und Wasser im Bilderschmuck des Alten Testaments. Die geradezu erschöpfende Sammlung aller einschlägigen Stellen ist von höchstem Interesse. Man erstaunt, wie der Verfasser mit Recht bemerkt, welche Fülle von religiös-sittlichen Gedanken und Ideen durch die Naturbildersprache im Alten Testament ihre Veranschaulichung findet, Gestalt, Farbe und Leben erhält. Die mit solchen Sammlungen unvermeidlich verbundene Eintönigkeit wird angenehm unterbrochen durch gelegentliche Hinweise auf verwandte Erscheinungen in der babylonischen, arabischen, rabbinischen, neutestamentlichen und altklassischen Literatur. Eine notwendige Ergänzung des Werkes, mit der vielleicht Wünsche uns noch selbst beschenken wird, hätte die dem Kulturleben entlehnten Bilder des Alten Testaments zu behandeln.

Während die bisher besprochenen Werke das Alte Testament lediglich von ästhetischen Gesichtspunkten aus beurteilen, bietet uns Karl Budde[3]) eine vollständige, geschichtlich orientierte Darstellung von der Entwickelung der althebräischen Literatur. Als einer der gelehrtesten und scharfsinnigsten Vertreter der historisch-kritischen Schule, der seit einem Menschenalter die alttestamentliche Wissenschaft durch zahlreiche wertvolle Werke bereichert hat, ist Budde für seine Aufgabe besonders gut vorbereitet, zumal er auch

ein feinsinniges Verständnis für ästhetische Fragen besitzt, wie er z. B. schon in seinem Kommentar zum Buche Hiob gezeigt hat. Budde ist sich der Schwierigkeit seiner Aufgabe vollkommen bewußt und rechtfertigt in der Vorrede, wieso er die von ihm, seinen Vorgängern und Mitarbeitern gewonnenen kritischen Resultate nicht noch einmal begründet, sondern stillschweigend als gesichert voraussetzt. Die Darstellung hat dadurch begreiflicherweise bedeutend gewonnen. Wir haben hier nach den vielen schwer durchzuarbeitenden Einleitungen, Kommentaren und Einzeluntersuchungen endlich eine lesbare alttestamentliche Literaturgeschichte, die auch dem Nichtfachmann eine Orientierung über das bei seinem geringen Umfang so reichhaltige und vielseitige alttestamentliche Schrifttum ermöglicht. Andererseits sind, was Alter und Komposition der einzelnen Schriften betrifft, noch so viel offene Streitfragen unter den Gelehrten, daß bei weitem nicht alle in dem Werke niedergelegten Meinungen als letztes Wort der Wissenschaft anzusehen sind. Doch als erster Versuch in seiner Art, die Arbeit der Kritiker auch für den weiten Kreis der gebildeten Laien nutzbar zu machen, ist das Werk unbedingt zu begrüßen. Eine erfreuliche Zugabe ist die von Alfred Bertholet verfaßte Darstellung der apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur, die bisher über den engen Kreis der Fachleute hinaus wenig Beachtung gefunden hat, trotzdem sie kulturhistorisch als Bindeglied zwischen dem Alten und Neuen Testament einerseits und der rabbinischen Literatur andererseits die höchste Bedeutung besitzt.

Mögen die Werke von Wünsche und Budde viele verständnisvolle Leser finden, die daraus den Geistesgehalt wie den ästhetischen Wert des alttestamentlichen Schrifttums besser würdigen lernen. Mögen dieselben auch die Erkenntnis befestigen, daß die von mancher Seite noch so gefürchtete kritische Behandlung der biblischen Literatur für unsere Zeit nur nützlich und nötig ist, wie es schon vor hundert Jahren Goethe mit weit vorausschauendem Blick erkannt hat: „Kein Schade geschieht den heiligen Schriften, so wenig als jeder anderen Überlieferung, wenn wir sie mit kritischem Sinne behandeln, wenn wir aufdecken, worin sie sich widerspricht, und wie oft das Ursprüngliche, Bessere durch nachherige Zusätze, Einschaltungen und Akkomodationen verdeckt, ja entstellt worden. Der innerliche, eigentliche Ur- und Grundwert geht nur desto lebhafter und reiner hervor, und dieser ist es auch, nach welchem jedermann, bewußt oder bewußtlos, hinblickt, hingreift,

sich daran erbaut und alles übrige, wo nicht wegwirft, doch fallen oder auf sich beruhen läßt."

[1]) Leipzig (Ed. Pfeiffer) 1906. Ein zweiter Band über das Neue Testament soll folgen.

[2]) Zu Bibel und Religionsphilosophie I S. 1—15.

[3]) Geschichte der althebräischen Literatur (Aus „Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen"). Leipzig, C. F. Amelang's Verlag. 1906.

## 2. Die Textbibel von Kautzsch.*)

Das Erscheinen der vorliegenden Textbibel ist in mehr als einer Beziehung ein bedeutungsvolles Ereignis. Vor allem ist dieselbe ein beredter Zeuge für die Fortschritte der alttestamentlichen Wissenschaft im abgelaufenen Jahrhundert. Aus der Hand zahlreicher bedeutender Bibelforscher hervorgegangen, faßt sie die Summe all dessen zusammen, was für das Verständnis der Heiligen Schrift im einzelnen von Grammatikern und Lexikographen, Exegeten und Kritikern bis auf den heutigen Tag geleistet wurde. Aber die Bedeutung dieser Übersetzung liegt viel weniger auf gelehrtem als auf religiösem und kulturhistorischem Gebiete, wie denn überhaupt die Bibel von Anfang an sich nicht an eine kleine Schar von privilegierten Geistern wandte, sondern zur ganzen Menschheit sprach. Die neue Textbibel kommt einem doppelten Bedürfnis entgegen. All diejenigen, die die Bibel nicht mit wissenschaftlich prüfendem Geist lesen, sondern naiv in sich aufnehmen, um sich daran zu erbauen und zu erheben, zu trösten und aufzurichten, sich seelisch zu erquicken und ästhetisch zu befriedigen, dieser ganze unendliche Kreis, der alle Kulturmenschen umfaßt oder doch umfassen sollte, schmachtete nach einer Ausgabe der heiligen Schriften, die in einer allgemein verständlichen und geschmackvollen Form den ewigen Inhalt ihnen nahe brächte, und keine der vorhandenen Übersetzungen vermochte diese wohlberechtigten Ansprüche zu erfüllen. Es war klar, daß nur die Wissenschaft eine solche Aufgabe zu lösen imstande war, und sie erfüllte eine ernste und hohe Pflicht gegen die große Gemeinde der Bibelleser, indem sie ihnen eine Übersetzung in die Hände gab,

*) Or. Lit. Zeit. 1900 Nr. 2 Sp. 63 ff.

in der sie alles, was sie in mühsamer Arbeit erkannt und entdeckt hatte, zum Nutzen der Allgemeinheit verwertete.

Es kann nicht geleugnet werden, so seltsam es auch klingen mag, daß die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Bibel, wie sie im 19. Jahrhundert geübt wurde, gewissen Kreisen die Bibel verleidete und entfremdete. Manche ängstlichen Gemüter fürchteten von einer kritischen Behandlung der biblischen Schriften eine Schädigung ihres religiösen Empfindens. Sie glaubten, wenn die Sonde der Kritik an die Urkunden des Glaubens gelegt werde, würde der Glaube selbst sich daran verbluten, wenn ein Buch, ein Kapitel oder auch nur ein Wort oder ein Buchstabe angetastet werde, sei das Fundament der Religion erschüttert. Einer solchen kurzsichtigen Pietät begegnen wir ja auch auf manchen anderen Gebieten, man sträubt sich dagegen, ein kostbares, mittelalterliches Gemälde, das nicht intakt auf uns gekommen ist, von Meisterhand restaurieren zu lassen, oder gar einen Torso aus dem Altertum wieder zu ergänzen. Seit Spinoza[1]) sucht die Wissenschaft derartige Vorurteile zu zerstreuen, aber die Macht der Gewohnheit ist stärker als alle Argumente und nicht mit Unrecht klagt Lazarus: „Um nicht an die Klippen der Kritik zu geraten, läßt mancher die Bibel im Schrank stehen."

So bedauerlich nun auch diese Tatsache ist, muß man ihr doch Rechnung tragen, und in richtiger Erkenntnis haben auch die Herausgeber der neuen Übersetzung alles kritische Beiwerk, wie Quellenscheidung, Häkchen, Punkte und Klammern fortgelassen. Der gewöhnliche Leser wird dadurch gar nicht erst aufmerksam gemacht, wie viele Stellen noch zweifelhaft und unverständlich sind. Auge und Sinn werden nicht gestört und im Genusse behindert, während der Fachmann nach wie vor das größere Bibelwerk mit den Beilagen wird zu Rate ziehen müssen.

Über viele Einzelheiten der Übersetzung läßt sich natürlich streiten. Doch im ganzen ist die Wiedergabe der biblischen Bücher als gediegen und zuverlässig zu bezeichnen. Auch die Ausstattung ist würdig. Besonders dankenswert ist die Einbeziehung der Apokryphen[2]) und die Kenntlichmachung aller dichterischen Stücke durch Absetzung.

Alle Anzeichen deuten daraufhin, daß die vorliegende Bibel berufen ist, ein tieferes Erfassen der Heiligen Schrift in den breiten Schichten der gebildeten Kreise anzubahnen. All diejenigen, die

nicht imstande sind, sich in selbständige Bibelstudien zu vertiefen, werden von nun an aus dieser Übersetzung, die in ungezählten, immer vollkommneren Auflagen Verbreitung finden möge, die Resultate der wissenschaftlichen Forschung kennen lernen, und die Wirkungen werden weit über den Kreis der evangelischen Kirche, an die der Herausgeber sich zunächst wendet, sich heilsam fühlbar machen.

[1]) Tractatus theologico-politicus X: At forte aliquis dicet, me hac ratione Scripturam plane evertere, nam hac ratione eam ubique mendosam esse suspicari omnes possunt: sed ego contra ostendi, me hac ratione Scripturae consulere, ne eius loca clara et pura mendosis accomodentur et corrumpantur. Vgl. die ähnliche oben S. 70—71 angeführte Stelle aus Goethe (Noten und Abhandlungen zum west-östlichen Divan, Israel in der Wüste, gegen Ende).

[2]) Eine Ausgabe der Bibel ohne Apokryphen ist daneben erschienen.

## 3. Der erste modern-wissenschaftliche hebräische Bibelkommentar.*)

Der engere Zusammenschluß von Ost und West im Judentum, der auf künstlerischem und literarischem Gebiete schon in der kürzesten Zeit so herrliche Früchte getragen hat, ist der jüdischen Wissenschaft bisher nur wenig oder garnicht zugute gekommen. Wenngleich die hebräischen Zeitungen, Zeitschriften und Jahrbücher sich die redlichste Mühe gaben, ihre Leser mit den wissenschaftlichen Arbeiten des westeuropäischen Judentums bekannt zu machen, wenngleich verschiedene Biographien der bedeutendsten Gelehrten und teilweise sogar schon Übersetzungen ihrer Werke vorliegen, ließen sich hier noch keine greifbaren Resultate erzielen und fehlt noch jede innere Annäherung zwischen der Gedankenwelt der alten „Lomdim“ und der modernen westeuropäischen Gelehrten. Auf der einen Seite ein von frühester Jugend an methodisch geschulter Geist, der mit allen Kenntnissen und Hilfsmitteln der philologischen und historischen Wissenschaft arbeitet und in seiner Kritik vor keiner Konsequenz zurückschreckt, auf der anderen Seite ein innerhalb der „vier Ellen der Halacha“ festgebannter Geist, der die

*) „Ost und West“ 1904 Nr. 1 Sp. 59 ff.

Gegenwart weder kennt noch versteht, der seine Hauptnahrung im Talmudstudium und seine Hauptbetätigung in einer haarspaltenden Dialektik findet, daneben eine Pietät gegen die Tradition, die gar keinen Gedanken an eine Kritik aufkommen läßt, und dazu oft noch eine überreizte Phantasie, die durch die Versenkung in die Kabbala sich immer mehr von der wirklichen Welt abwendet.

Es sollte fast unmöglich scheinen, daß sich eine Brücke zwischen diesen beiden einander verständnislos gegenüberstehenden Weltanschauungen schlagen ließe, und doch gibt es einen Berührungspunkt, gibt es etwas, was beiden Kreisen als ein wertvoller Besitz gilt, es ist die heilige Schrift, oder besser gesagt, der hebräische Text der heiligen Schrift.

Seitdem es ein Judentum gibt, haben alle geistigen Bewegungen und Umwälzungen, die sich innerhalb der jüdischen Gemeinschaft vollzogen, an den hebräischen Text der Bibel angeknüpft. Je schwieriger die Erklärung dieses Textes war, desto leichter bot er die Handhabe, alles herauszulesen oder hineinzulegen, was als eine neue religiöse Erkenntnis ins Volksbewußtsein übergegangen war. Dieser Text war das einzig Bleibende, von vornherein Gegebene, und jeder neue Gedanke, jede neue Einrichtung mußte die Feuerprobe auf seine Berechtigung im Judentum durch den Nachweis seiner Übereinstimmung mit dem Schriftwort erweisen. Die älteste Halacha und Haggada wollen ihrer äußeren Form nach nichts weiter als die richtige Erklärung oder Anwendung des Bibeltextes sein. Schon die Bezeichnungen Haggada[1]) und Midrasch[2]) sind Kunstausdrücke der Exegese und deuten darauf hin, daß die Haggadisten und Darschanim in erster Linie als Ausleger der Bibel galten. Eine Reaktion gegen diese freie Schalten mit dem Schriftwort führte einerseits zur Entstehung des Karäertums, das sich an den Buchstaben der Bibel klammerte, und führte andererseits innerhalb des Judentums zur rationellen Bibelerklärung, die alle Hilfsmittel der damaligen Wissenschaft in den Dienst der Exegese stellte. Auch die philosophische Bildung konnte erst dann einen Platz im Judentum beanspruchen, nachdem man Aristoteles in der Bibel gefunden hatte, und der More Nebuchim ist zwar nicht seiner Form, aber seinem Inhalt und seiner Tendenz nach ein Versuch, zu zeigen, daß Aristoteles und seine Schüler eigentlich dasselbe wie Moses und seine Jünger, nur mit ein wenig anderen Worten, sagen. Auch die Kabbala konnte nicht früher zu einer Macht werden, bevor im Sohar ihre Übereinstimmung mit der Thora vor Augen geführt

war. Endlich wäre auch selbst Mendelssohns Aufklärungswerk nicht so schnell gediehen, wenn nicht im Biur der Bibeltext selbst seine scheinbare Sanktion dazu gegeben hätte.

Der Sturm, den Mendelssohns Auftreten in den gegnerischen Kreisen hervorrief, und die geringen Erfolge, die sein Werk gerade in den Ländern des Ostens erzielt hat, waren wohl mit die Hauptveranlassung, daß seit jener Zeit keiner der zahlreichen Aufklärer es wieder unternommen hat, in Form eines modernen hebräischen Bibelkommentars den Ertrag westeuropäischer Geistesarbeit für die Bildung der jüdischen Massen nutzbar zu machen.

Es ist daher mit Freuden zu begrüßen, wenn ein Mann wie Abraham Kahana, der auch sonst schon große Verdienste um die Aufklärung seiner Landsleute hat, ein Unternehmen ins Leben rief, wie es bisher nicht einmal die westeuropäischen Juden aufzuweisen hatten: einen wissenschaftlichen, in jüdischem Geiste gehaltenen hebräischen Kommentar zur ganzen Bibel. Die schwierigste Aufgabe war hier, die geeigneten Mitarbeiter zu finden. Denn zu unserer Schande müssen wir es gestehen: wie wenig jüdische Gelehrte beschäftigen sich heute in wissenschaftlicher Weise mit der Bibel! Man überläßt es lieber den evangelischen Theologieprofessoren, das Alte Testament als Vorstufe für das Christentum zu behandeln oder zu mißhandeln. Wie wenig ist in den letzten 30 Jahren von jüdischer Seite für das sprachliche, historische und religionsgeschichtliche Verständnis der Bibel geleistet worden, wie selten wählt ein jüdischer Theologe ein biblisches Thema für seine Doktor-Dissertation! Der Grund dieser auffallenden Erscheinung ist unschwer zu finden: Man fürchtet für seinen Glauben und geht darum an der Bibel wie an einem feuergefährlichen Gegenstand in weitem Bogen vorbei. Diese falsche Scheu hat sich aufs bitterste gerächt: die jüdische Wissenschaft ist auf biblischem Gebiet ins Hintertreffen geraten; und so wenig gerechtfertigt sonst die Geringschätzung ist, mit der die kritischen Theologen auf die Wissenschaft des Judentums herabblicken, auf biblischem Gebiet ist unsere Inferiorität eine traurige Tatsache, über die wir uns nicht hinwegtäuschen dürfen. Wir besitzen weder eine wissenschaftliche Übersetzung, noch eine Einleitung, noch einen Kommentar, noch eine Religionsgeschichte, noch eine Darstellung der äußeren Geschichte und der Altertümer des biblischen Judentums, wir müssen uns hier fast ausschließlich aus nichtjüdischen Werken Belehrung holen, während wir im Mittelalter die Führung in der biblischen Wissenschaft hatten

und im Reformationszeitalter die Lehrer der Christen auf diesem Gebiete waren. Doch nicht nur auf wissenschaftlichem Gebiet zeigen sich hier die schlimmen Folgen unserer Rückständigkeit. Welches Buch über die Bibel, welche Übersetzung, welche Darstellung des Prophetismus können wir unseren Gebildeten, unseren Frauen und Kindern in die Hand geben? Wie viel glücklicher sind in dieser Beziehung unsere Glaubensbrüder in England, die in Montefiores Jewish Bible for home reading eine ebenso vornehm ausgestattete, wie inhaltlich zuverlässige Hausbibel besitzen, die ihnen gleichzeitig die nötigen Anregungen für das geschichtliche und religiöse Verständnis bietet.

Trotz alledem hat Abraham Kahana die geeigneten Mitarbeiter für sein Werk gefunden, und da es sich um einen hebräischen Kommentar handelte, brauchte er sich glücklicherweise nicht auf deutschschreibende Gelehrte zu beschränken, sondern konnte jüdische Bibelforscher aus aller Herren Ländern heranziehen. Wir finden daher unter den Mitarbeitern auch Frankreich (Lambert), Italien (Chajes) und Rußland (Kahana) vertreten. Wir sehen hier also auch schon rein äußerlich Ost und West mit einander verbunden. Noch deutlicher sehen wir die innere Verbindung von Ost und West in dem eben erschienenen ersten Hefte, das den Kommentar zu den Psalmen (I. Teil Ps. 1—72) von Chajes enthält. Der Verfasser, der würdige Enkel von R. Zewi Hirsch Chajes, vereinigt in seiner Person alle charakteristischen Züge von Ost und West: an den Brüsten des Talmuds großgezogen und schon in jungen Jahren ein scharfsinniger Kenner und Kritiker des rabbinischen Schrifttums, hat er an der Universität und am Rabbiner-Seminar in Wien die modern-wissenschaftliche Ausbildung genossen, als deren Frucht er schon eine Reihe wertvoller Untersuchungen — eine davon erschien in den Denkschriften der Wiener Akademie — veröffentlicht hat. Er ist von modern-jüdischem Geist erfüllt und schreibt ein ausgezeichnetes Hebräisch. Sein Psalmen-Kommentar bietet nicht etwa nur eine Zusammenfassung der Resultate der bisherigen Erklärer, sondern geht häufig in kühnen, oft glücklichen exegetischen und kritischen Bemerkungen über seine Vorgänger hinaus. Jedem Psalm ist eine Einleitung vorausgeschickt, die die vermutliche Abfassungszeit, den Inhalt und die poetische Form bespricht. Der Kommentar selbst will vor allem das sprachliche Verständnis der einzelnen Stellen vermitteln und enthält auch zahlreiche neue wertvolle grammatische und lexikalische Beobachtungen. Das exegetische Material

aus den alten Übersetzungen wird in der Regel im Original (leider durch häufige Druckfehler entstellt) angeführt. Ich weiß nicht, ob das bei den meisten Lesern und Benutzern des Kommentars nötig ist, da der größte Teil wohl gar nicht griechisch und lateinisch liest. Dagegen wäre es wünschenswert, daß die Namen der bisherigen Erklärer, die in der Regel unter dem Schleier eines יש מפרשים verhüllt bleiben, wenn nicht zu jeder Stelle, so doch wenigstens in der Vorrede genannt werden.

Demnächst soll auch die zweite Hälfte des Psalmenkommentars sowie die Kommentare zur Genesis von Kahana, zu Jesajas von Krauß und zu Daniel von Lambert erscheinen.[3]) Hoffen wir, daß das große Werk bald vollständig vorliege und dazu beitrage, die wissenschaftliche Bildung unserer Brüder im Osten zu heben und die Bibel wiederum zum Besitz des jüdischen Volkes zu machen.

---

[1]) Von הגיד „der Text sagt, lehrt"; s. Bacher, Jew. Quart. Review IV 406—429. — Agada der Tannaiten 2 Aufl. I 451 ff.

[2]) Von דרש „suchen", „forschen" (im Schriftwort).

[3]) Die genannten Teile sowie der erste Teil des Kommentars zu den kleinen Propheten und die Kommentare zu Exodus und Numeri sind inzwischen längst erschienen. Seit 1913 ist jedoch leider nichts weiter erschienen, was seine traurige Ursache in der politischen und wirtschaftlichen Katastrophe hat, die der Krieg über die russischen Juden gebracht hat.

---

## 4. Abraham Geiger als Bibelforscher.*)

So reich und fruchtbar die wissenschaftliche Tätigkeit Geigers in ihrer erstaunlichen Vielseitigkeit war, hat er doch auf keinem Gebiete so bedeutende, ja bahnbrechende Leistungen aufzuweisen wie als Bibelforscher, und im merkwürdigen Gegensatze dazu ist er — und zwar gerade unter Juden — auf diesem Gebiete bis heute am wenigsten gekannt und anerkannt.

Es war eine seltene Vereinigung von Eigenschaften, die Geiger für die wissenschaftliche Erforschung der Bibel geradezu prädestinierten. Vor allem eine von frühester Jugend genährte, durch philologische Schulung vertiefte und durch feines Sprachgefühl unterstützte genaue Kenntnis des Alt- und Neuhebräischen in allen Ent-

---

*) Aus „Abraham Geiger Leben und Lebenswerk" von Ludwig Geiger u. a. Berlin. Georg Reiner. 1910, S. 316 ff.

wicklungsstufen. Sodann eine tiefe bis aufs kleinste Detail sich erstreckende Vertrautheit mit den biblischen Schriften einschließlich der Apokryphen, den Bibelübersetzungen und der talmudischen Literatur. Endlich sein weiter geschichtlicher Blick, der ihn im biblischen wie nachbiblischen Judentum eine ununterbrochene, wenn auch nicht immer geradlinige Entwicklung erkennen und damit die einzelnen Richtungen, Strömungen und Sekten als notwendige Glieder eines großen Organismus erklären ließ, endlich die Unbefangenheit und Vorurteilslosigkeit, mit der er sowohl der Überlieferung wie den Meinungen des Tages gegenüberstand, und sein unbeugsamer Wahrheitsmut, das einmal Erkannte auch offen auszusprechen.

Als Geiger auftrat, war von einer wissenschaftlichen Behandlung der Bibel bei den Juden noch nicht die Rede. Es war das um so betrübender und auffallender, als das ganze Mittelalter hindurch und noch in die neuere Zeit hinein das Judentum die unbestrittene Führung auf biblischem Gebiet besessen und dadurch auch im Zeitalter des Humanismus und der Reformation einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf das Christentum geübt hatte. Diese Vernachlässigung des wissenschaftlichen Bibelstudiums ist zwar geschichtlich leicht zu verstehen, muß aber geradezu als Verhängnis für das Judentum betrachtet werden, indem dadurch der jüdischen Wissenschaft die eigentliche Basis fehlte, und andererseits die christliche Theologie der ganzen Bibelwissenschaft den Stempel *ihres* Geistes aufdrücken konnte. Diese beiden Tatsachen hat Geiger schon 1847 mit klarem Blick erkannt, wenn er sagt[1]): „Die höhere Blüte der jüdischen Theologie würde sich in einer wissenschaftlichen biblischen Exegese und einer gesunden biblischen Kritik entfalten.... Gerade auf diesem Gebiete wird sicherlich die jüdische Wissenschaft wieder den Höhepunkt gewinnen, wie sie ihn unter den Arabern für die frühere Zeit eingenommen hatte; es wird sich dann zeigen, wie den Juden ihre Bibel doch ein wahrhaft geistiges Eigentum sei, das sie mit der rechten heiligen Scheu, aber auch mit echter Vertrautheit, zu behandeln wissen. Jene Willkürherrschaft, die christliche Exegese und Kritik üben bei unleugbar großen Verdiensten, hat Bestand, solange sie von jüdischer Seite ignoriert wird; man wird vom Ignorieren dann doch einmal abgehen und durch geistige Freiheit und Sicherheit den Herrscherstab erringen."

Geiger begnügte sich aber nicht damit, die Einbeziehung der Bibel in die jüdische Wissenschaft theoretisch zu fordern, sondern

er betrachtete es auch als seine Lebensaufgabe, nach seinen Kräften an der Erfüllung dieser Aufgabe mitzuarbeiten. Es hing dies im letzten Grunde mit seiner ganzen Auffassung des Judentums zusammen. Denn wenn die Geschichte des Judentums eine ununterbrochene religiöse Entwicklung aufwies, so mußte die Bibel aus ihrer bisherigen Isolierung herausgehoben und in Zusammenhang mit den späteren Entwicklungsstufen gebracht werden, mußte nicht nur zeitlich, sondern auch inhaltlich an der Spitze der ganzen Entwicklung ihren Platz finden. Derselbe Geiger, der die äußere Autorität der Bibel mit einer noch nicht dagewesenen Schärfe angriff, hat darum gleichzeitig den inneren Wahrheitsgehalt der biblischen Schriften, vor allem der Propheten gegenüber dem starren Judentum der Tradition in den Vordergrund gerückt und für das religiöse Leben fruchtbar gemacht. Doch während er mit dieser stärkeren Betonung der Bibel im Sinne einer Veredelung des zeitgenössischen Judentums in allen fortschrittsfreundlichen Kreisen sofort Verständnis und Zustimmung fand, blieb er mit seiner wissenschaftlichen Auffassung und Behandlung der Bibel zeitlebens ein einsamer Mann. Es ist dies das Symptom einer tiefer liegenden Erscheinung, die uns in der jüdischen Wissenschaft bis auf den heutigen Tag entgegentritt. Die jüdische Wissenschaft ging nämlich von Anfang an mehr darauf aus, Neuland zu entdecken, als altbekanntes Land besser zu durchforschen. An der Bibel ging sie wie auf stillschweigende Verabredung fast ängstlich vorbei, entzog sich dadurch gleichsam selbst das Fundament, konnte ihre einzelnen Teile nicht zu einem harmonischen Gebäude zusammenschließen und konnte niemals ihre Krönung in einer eigentlichen Religionsgeschichte finden. Selbst die „Gottesdienstlichen Vorträge“ von Zunz, deren Erscheinen den Geburtstag der jüdischen Wissenschaft bedeutet, und die der Verfasser als „Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur und Religionsgeschichte“ bezeichnet, erfüllen in dieser Beziehung nicht, was der Titel verspricht, beschäftigen sich nur in einem Kapitel mit der Bibel, und zwar nur mit den Büchern der Chronik, und bieten nur soweit Religionsgeschichte, als sie die Entwicklung der Institutionen aufzeigen. Ebensowenig bietet das große Geschichtswerk von Grätz wirkliche Religionsgeschichte. Denn den Rahmen, innerhalb dessen sich der Geschichtsverlauf und selbst die Literaturgeschichte abspielt, bilden dort nicht sowohl die Ideen des Judentums als die Schicksale der Juden. Auf diesen Mangel einer wirklichen Religionsgeschichte innerhalb der jüdischen

Wissenschaft hat mit scharfem Blicke auch schon Leopold Löw[2]) hingewiesen, den mit Geiger eine merkwürdige Geistesverwandtschaft verband, und der fast als einziger neben ihm religionsgeschichtliche Arbeiten im engeren Sinne, freilich auch nur für die nachbiblische Zeit, geliefert hat.

Es muß als ein großes Glück für die Wissenschaft betrachtet werden, daß Geiger die Resultate seiner bibelkritischen und religionsgeschichtlichen Forschungen nicht in einzelnen kleineren Aufsätzen und Arbeiten verzettelt hat. So konnten die großen, neuen Ideen in ihm ausreifen, bis er sie in seinem umfassenden Werk, der Urschrift, niederlegen und im Zusammenhang klar darstellen konnte. Der bloße Titel des Werkes, das meist kurzweg als „Urschrift" zitiert wird, birgt ein ganzes Programm und mußte dadurch schon von vornherein lebhaften Widerspruch erwecken. Denn all diejenigen, die die Urschrift der Bibel als inspiriert betrachteten und eine innere Entwicklung des Judentums leugneten, sei es vom Standpunkte der jüdischen oder christlichen Kirchenlehre, mußten das Buch ablehnen, noch bevor sie es zu lesen angefangen hatten. Außerdem stellte die Lektüre ungewöhnliche Ansprüche an die Gelehrsamkeit wie an die Auffassungskraft des Lesers, zwang ihn, völlig neuen und schwierigen Gedankengängen nachzugehen, auf biblischem wie talmudischem Gebiete den minutiösesten Detailuntersuchungen zu folgen, sodaß es wohl überhaupt nur wenige Gelehrte gab, die dem Werke in allen seinen Teilen mit vollem Verständnis gegenüberstanden. Dazu kommt noch, daß der Aufbau, was freilich schon im Gegenstand, der unter der Hand wuchs, lag, eine gewisse Schwerfälligkeit zeigt[3]), und das Fehlen eines Verzeichnisses der Bibelstellen die Benützung ungemein erschwert.

Eine doppelte Aufgabe war es, die sich Geiger in diesem Werke stellte: einerseits die Entwicklung des Judentums vom babylonischen Exil bis zum Abschluß des Talmuds, das schwierigste Problem der jüdischen Religionsgeschichte, aufzuhellen, andererseits die Geschichte des Bibeltextes während dieses Zeitraums zu zeichnen. Der originelle Gedanke darin war, daß er nicht die eine Aufgabe neben der andern zu lösen versuchte, sondern die eine in der andern: die Textgeschichte als einen Teil der Religionsgeschichte zu verstehen und die Religionsgeschichte aus den Zeugnissen der Textgeschichte zu erschließen. Ein ungeahntes Licht fiel durch diese Untersuchungen nicht nur auf den Text der Bibel selbst, dessen Wert bis dahin von der Tradition ebensosehr überschätzt wie von der Kritik unter-

schätzt worden war, sondern auch auf die Übersetzungen, deren Verhältnis zum Urtext und zu einander noch nie so scharf erfaßt worden war, speziell auf die Targume, deren Tendenz und Charakter hier zum ersten Male klar aufgedeckt wurde. Ein neues Licht fiel auf die Apokryphen, besonders die beiden Makkabäerbücher[4], an deren Erklärung jüdische Forscher sich bis dahin noch nicht versucht hatten, wie vor allem auch auf die älteste palästinensische Exegese, die namentlich in den halachischen Midraschim Mechilta und Sifre erhalten ist, und in der wichtige Überreste der alten Halacha gegenüber der später zur Alleingeltung gelangten jüngeren Halacha nachgewiesen wurden. Eigentlich müßte also der schon ohnehin so lange Titel des Buches lauten: „Urschrift, Übersetzungen und Exegese der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums."

Für die Religionsgeschichte wiederum ist außer dem eben erwähnten Nachweis einer älteren und jüngeren Halacha als wertvollstes bleibendes Resultat die Feststellung des eigentlichen Wesens der Pharisäer und Sadduzäer zu nennen. Den gleichen Gegenstand behandelte Geiger einige Jahre später in vertiefter und erweiterter Gestalt in einer Abhandlung,[5]) die den Ausgangspunkt für alle weiteren Forschungen auf diesem Gebiete bildete, und deren Ergebnisse, wenn auch mit starken Einschränkungen, Gemeingut der Wissenschaft geworden sind. Methodisch wichtig und durchaus neu bei diesen Forschungen war die Verbindung der Bibelkritik mit der Talmudkritik, indem die einzelnen Etappen in der Entwicklung des Bibeltextes aus ihrem Niederschlag in der rabbinischen Literatur erkannt und wiederum die Geschichte der Halacha wie die Geschichte der Parteien und Sekten aus dem großen „Palimpsest der Vergangenheit", den der Bibeltext darstellt, mit scharfem Blicke rekonstruiert wurde.

Im folgenden sei Inhalt und Gedankengang des ganzen Werkes kurz skizziert. Die Einleitung enthält eine gedankenreiche Geschichte der biblischen Textkritik bei den Juden und rühmt namentlich die Verdienste von Elia Levita, der die Jugend der Vokalzeichen und Akzente entdeckte, von Asarja dei Rossi, der zuerst eine Kritik der Septuaginta versuchte, und von Samuel David Luzzatto, der den Nachweis führte, daß sowohl die Targume als auch die Punktatoren und Akzentuatoren manche geflissentliche Änderung im Bibeltext vornehmen, um zu beseitigen, was dem schlichten Leser und Hörer anstößig sein könnte.

Diese Erkenntnis will nun Geiger auf die ganze Geschichte des Bibeltextes und aller aus dem Original geflossenen Übersetzungen ausdehnen und dahin erweitern, daß auch Buchstaben, Wörter und Sätze diesem Gesetze sich hätten fügen müssen. Damit hofft er, wenigstens teilweise, den Weg zur Lösung der Gesamtfrage zu finden, den Weg zu der Aufhellung des Prozesses, den der ganze Bibeltext durchzumachen hatte, und zu der parallel damit laufenden inneren Entwicklung des Judentums.

Im ersten Teile, der in drei Abschnitte zerfällt, ist die Geschichte der Bibel von der Rückkehr aus dem Exile bis zu den Makkabäern gezeichnet. Geiger sucht hier vor allem den Nachweis zu führen, daß zur Zeit des zweiten Tempels die Zadokiten, d. h. die von Zadok abstammenden Priester, immer mehr zu entscheidender Bedeutung als religiöse und politische Führer des Judentums gelangten. Dieses Übergewicht der Zadokiten drückte der ganzen religiösen Literatur jener Zeit den Stempel auf und bewirkte zugleich, daß die aus früherer Zeit stammende religiöse Überlieferung einer eingreifenden Überarbeitung im Sinne und im Interesse des herrschenden Priestergeschlechts unterworfen wurde. Es wird das nicht nur an einzelnen Stellen gezeigt, wo die Übersetzungen, speziell die LXX, noch den ursprünglichen Text aufbewahrt haben, sondern vor allem an der Chronik, wo die ganze alte Geschichte, wie sie in den Büchern Samuel und den Königsbüchern uns heute noch vorliegt, eine völlige Umgestaltung vom Zadokitischen Standpunkt aus erfahren hat. Es kann nicht geleugnet werden, daß gerade dieser Teil des Werkes am meisten Anlaß zu berechtigter Kritik gibt, daß er sowohl allgemein den Einfluß der Zadokiten überschätzt, als auch im einzelnen vieles Unannehmbare enthält. Auf der andern Seite sind gerade hier einige feinsinnige Bemerkungen eingestreut, die charakteristisch für die Geiger im ganzen Werke vorschwebenden Gedanken sind, so daß sie hier mitgeteilt seien: „Das ewige Wort gehörte nicht einer bestimmten Zeit an, es konnte nicht von der Zeit seiner Niederschreibung abhängig sein, es durfte ebensowenig angeblich neuer Wahrheiten und Erkenntnisse entbehren. Daher trug jede Zeit, jede Richtung, jede Individualität in die Bibel ihre ganze eigene Auffassung hinein, daher die Erweiterungen, Deutungen, typischen und symbolischen Erklärungsversuche .......... Die Bibel enthielt das volle Geistesleben des Volkes, drückte es vollkommen aus, sie sprach jedem seine eigenen besseren Überzeugungen aus; und in der energischen Wiederbelebung, welche sich in der ersten Zeit des

zweiten Staatslebens unter den Zadokiten kundgab, in dem vollen Streben, die Bibel nun endlich eine Wahrheit werden zu lassen, in der vollen Identifizierung der eigenen Gesinnung mit deren Inhalt, mußte das nationale Bewußtsein in dem überlieferten heiligen Buche seinen ganzen Ausdruck finden, ergänzte arglos das ihm mangelhaft Scheinende und drückte dem Vorliegenden in aller Unbefangenheit auch den eigenen Stempel auf ....... Das religiös-nationale Bewußtsein hatte sich vollständig in den überlieferten heiligen Schatz eingelebt, es assimilierte ihn daher auch mit seinen Empfindungen und gestaltete ihn nach denselben um."[6])

Weitaus sicherer ist der Boden, auf dem sich Geiger im zweiten Teile bewegt. Er behandelt die Geschichte der Bibel von den Makkabäern bis zur hadrianischen Zeit. Aus den Trümmern einer getrübten und vielfach in sich widerspruchsvollen Überlieferung gewinnt er ein neues Bild vom Wesen der Pharisäer und Sadduzäer. Der Namen der letzteren wird von Zadok abgeleitet und im Zusammenhang damit gezeigt, daß sie die kleine, aber mächtige Partei des Priesteradels waren, während die Pharisäer ihnen gegenüber als Demokraten die Sache des Volkes vertraten. Sie vertraten zugleich den religiösen Fortschritt gegenüber den nur die gegebenen Einrichtungen eifersüchtig hütenden Sadduzäern. Daraus ergaben sich mit der Zeit immer tiefere dogmatische und gesetzliche Differenzen, die wir nur noch zum Teile in ihren Einzelheiten kennen. Denn die Pharisäer, die gegen Ende des zweiten Staates immer mehr an Einfluß zunahmen und schon vor dem Untergang des Tempels manche Einrichtung und Lehre der gegnerischen Partei teils zu beseitigen, teils umzudeuten suchten, blieben nach der Katastrophe des Jahres 70 als einzige Partei übrig und suchten, namentlich nach dem unglücklichen Ausgang des Bar Kochba-Aufstandes, die Erinnerung an diese Differenzen möglichst schwinden zu machen und ihre nunmehr von keiner Seite bestrittene Anschauung als die von jeher alleingültige hinzustellen und in die Bibel hineinzudeuten. In der offiziellen Mischna und dem babylonischen Talmud finden sich daher nur noch schwache Anklänge an die einstigen Differenzen, während die halachischen Midraschim, die Tosifta und der palästinensische Talmud die Erinnerung treuer bewahrt und neben der Masse der neuen Halacha auch manches alte Material, wenn auch tendenziös überarbeitet, erhalten haben.[7]) Speziell in den historischen und haggadischen Partien sind uns Tatsachen gerettet, welche zur Rekonstruktion der alten Zeit wichtige Dienste leisten. Außer in diesem

Teile der rabbinischen Literatur ist auch durch die Samaritaner und vor allem durch die Karäer, die in gewissem Sinne die geistigen Nachkommen der Sadduzäer sind, vieles von der alten Halacha erhalten worden.

Diese fruchtbare, noch lange nicht genug gewürdigte Erkenntnis von der Wandlung der Halacha wendet nun Geiger auf die jüngeren griechischen und aramäischen Übersetzungen an, und zeigt, daß Aquila gegenüber der LXX eine völlig neue Übersetzung nach dem veränderten Standpunkt der Zeit darstellt, während Theodotion die LXX als Grundlage beibehält und sie nur dem gegenwärtigen Text und der gegenwärtigen Anschauung anpaßte. Ganz ebenso sei die aramäische Übersetzung des Pentateuchs, die den Namen des Onkelos trägt, auf Grund der geltenden Halacha völlig umgearbeitet, während das Jonatan zugeschriebene Targum zu den Propheten nur eine moderne Berichtigung der alten Übersetzung darstelle. Dem Vorgang Luzzattos folgend, erklärt Geiger auch den Namen Onkelos als entstanden aus Akylas, während Jonatan die wörtliche Wiedergabe von Theodotion sei, so daß also die beiden aramäischen Übersetzungen sich schon äußerlich als die nach Art jener griechischen Übersetzungen angefertigten kennzeichnen. Das jerusalemische Targum zum Pentateuch dagegen, das man erst seit Ende des Mittelalters irrtümlich mit dem Namen Jonatans belegt, enthält noch heute viele alte Elemente, die für die Ermittlung der früheren Halacha von größter Bedeutung sind, wie in einem besonderen Exkurse an vielen Einzelstellen gezeigt wird. In Babylonien, wo die beiden erstgenannten Targume entstanden, erfolgte dann auch etwa im 7. Jahrhundert die endgültige Feststellung des Bibeltextes mit Vokalisation und Akzentuation.

Der folgende Abschnitt sucht an verschiedenen Stellen zu zeigen, daß sowohl im Texte wie in der Auffassung der Bibel sich noch deutlich die Spuren jener antisadduzäischen Tendenz finden und den Unterschied von alter und neuer Halacha und Haggada klar zutage treten lassen. Den Beschluß bildet ein Abschnitt über die beiden Makkabäerbücher, in welchem der seitdem zum ehernen Bestand der Wissenschaft gehörende Nachweis geführt wird, daß das zweite Makkabäerbuch eine pharisäische Tendenzschrift ist, in der die im ersten, der hasmonäischen Dynastie ergebenen und sadduzäerfreundlichen Buche erzählten Vorgänge in völlig neuer Beleuchtung zugunsten der eigenen Partei dargestellt erscheinen, und sowohl in der Beurteilung der herrschenden Familie und der Priester, wie in

den religiösen Ansichten die Opposition gegen jenen ersten und gewiß objektiveren Bericht unverhüllt zum Ausdruck kommt.

Der dritte und größte Teil des Werkes enthält die positiven Resultate der Untersuchung für die Bibelforschung. Er geht den Ursachen und Gründen für die abweichenden Textesrezensionen nach und zerfällt in zwei ungleiche Abschnitte, von denen der erste kleinere sich mit dem „Mangel an kritischer Sorgfalt“ beschäftigt, während der zweite größere die „tendenziösen Änderungen“ bespricht. Im ersteren stellt Geiger die ziemlich dürftigen Erinnerungen der talmudischen Tradition an einen früheren abweichenden Bibeltext zusammen und macht dabei auch eine Reihe feiner sprachgeschichtlicher Beobachtungen, indem er zeigt, daß der später veränderte Sprachgebrauch Einfluß auf die Gestaltung des Bibeltextes geübt hat. Verschiedene Varianten der Übersetzungen deuten darauf hin, daß manche Varianten des massoretischen Textes als erleichternde oder erklärende Lesarten gegenüber der dort vorauszusetzenden älteren Textgestalt anzusehen sind oder dort vorhandene Lücken ergänzen. Selbst durch manche unscheinbare massoretische Notiz schimmert noch eine ältere Textform durch, die manchmal noch den alten Übersetzern vorgelegen hat, und wodurch die allgemeine Erkenntnis bestätigt wird, daß in der vormassoretischen Zeit Nachlässigkeit und Mißverständnis den Text mannigfach verunstaltet haben.

Die glänzendste Leistung des ganzen Werkes ist der die „tendenziösen Änderungen“ behandelnde Abschnitt, der in seinem Grundgedanken noch heute unerschüttert dasteht. Geiger beweist hier mit einem geradezu erdrückenden Material, daß man infolge der fortgeschrittenen religiösen Entwicklung häufig an der naiven Ausdrucksweise der Bibel Anstoß nahm und daher, um Mißverständnissen vorzubeugen, nicht nur durch eine abschwächende oder umschreibende Übersetzung, sondern auch durch Änderungen des Textes selbst den abweichenden Anschauungen der eigenen Zeit Ausdruck gab. Sowohl durch Änderungen der Aussprache, die bei dem früher unvokalisierten Text überhaupt nicht äußerlich sichtbar waren, wie durch Änderung einzelner Buchstaben, ja ganzer Worte hat man dogmatische Schwierigkeiten oder Ausdrücke, die den Nationalstolz oder das Schamgefühl verletzten, beseitigt. Gerade dieses oft willkürliche Verfahren, das in seiner weitgehenden Anwendung die ganze Autorität der Bibel gefährdete, trug dann später mit dazu bei, daß man den überlieferten Text desto sorgfältiger hütete und

jene Änderungen wieder aus dem Text zu schaffen suchte. Doch schon waren die neuen Anschauungen so tief eingedrungen, daß die ursprüngliche Gestalt vielfach nicht mehr hergestellt werden konnte, und der durch die Massoreten endgültig festgehaltene Text bis heute die Spuren jener tendenziösen Bearbeitung aufweist.

Eine Reihe von auffallenden Erscheinungen, deren Deutung bis dahin nicht gelungen oder noch gar nicht versucht worden war, wird hier nach neuen Gesichtspunkten erklärt, in Zusammenhang gebracht und in ein System eingeordnet, in dem oft die scheinbar geringfügigste Variante der Vokalisation oder Akzentuation hohe Bedeutung erlangt. Zunächst werden die zur Reinhaltung des Gottesbegriffes vorgenommenen Änderungen ausführlich besprochen und dabei namentlich über das Aufhören der Aussprache des Tetragramms wichtiges Material beiggebracht. Auch die Gottesnamen אלהים und אל, deren Aussprache man nicht gerade vermied, gaben Anlaß zu manchen Umwandlungen und Umdeutungen, namentlich wenn es sich um nichtjüdische Gottheiten handelte, sowie in Eigennamen und sonstigen Worten, die das Element אל enthalten. Überraschend, wenn auch nicht immer überzeugend sind die Ausführungen über מֶלֶךְ und מֹלֶךְ, das nach Geigers allgemein angenommener Vermutung die Vokale von בֹּשֶׁת erhalten hat. Sodann werden ausgehend von den rabbinischen Traditionen über Tikkun Soferim die oft starken inhaltlichen Änderungen besprochen, die der Text erfuhr, um auffällige oder unwürdige Vorstellungen von Gott fernzuhalten.

Das zweite Kapitel des Abschnitts: „Israel, Fremde, Fromme" zeigt, daß auch der religiöse und nationale Stolz als ein nicht unerheblicher Faktor bei der Gestaltung unseres Textes mitwirkte. Die Ausführungen über die Entwicklung des Begriffes גֵּר [8]) sind sprachgeschichtlich wie religionsgeschichtlich gleich bedeutsam, während die Erklärung der alten rabbinischen Bestimmungen über die nicht vorzulesenden bezw. zu übersetzenden Bibelabschnitte einen tiefen Einblick in die Methode der ältesten Apologetik gestatten.[9])

Das dritte Kapitel endlich beschäftigt sich mit den das Schamgefühl und den Anstand verletzenden Stellen, die man, wie schon die Mischna[10]) ausdrücklich bezeugt, durch verhüllende Umschreibung milderte. Diese Abschwächungen hatten jedoch, wie Geiger zeigt, einen weit größeren Umfang, als die Angaben der Alten vermuten lassen, und erstrecken sich selbst auf Worte, die nach keiner

Richtung hin Anstoß geben konnten und nur in ästhetischer Beziehung anstößig waren, z. B. der Stamm בָּלָה „zerfallen", der in seiner Anwendung auf den menschlichen Körper häßlich wirkte und darum die sonderbarsten Änderungen über sich ergehen lassen mußte.

Wer in diesem Hauptteil des Werkes etwa viele überraschende Konjekturen erwartet, wird sehr enttäuscht werden. Wohl wird manche neue originelle Emendation vorgeschlagen — um nur e i n Beispiel herauszugreifen, das auch durch die methodische textgeschichtliche Begründung charakteristisch ist, sei auf die Änderung von Numeri *24, 23* מִשֻּׂמוֹ אֵל aus ursprünglichem וּמִשְׁמוּאֵל[11]) hingewiesen — doch im ganzen besteht der Wert von Geigers Untersuchungen gerade darin, daß er der Art von Textkritik, die mit Wörterbuch und Konkordanz mechanisch arbeitet, energisch entgegentrat und zugleich gegenüber dem ganz planlosen Haschen nach geistreichen Einfällen die strenge Zucht sprachgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Forschung als Hilfsmittel der Textkritik in Anspruch nahm. Nicht die Zahl der neu erklärten Stellen, sondern die tiefere systematische Begründung einer großen Zahl der durch die Versionen und sonstigen alten Textzeugen gebotenen Varianten sichert diesem Teile des Werkes seine bleibende Bedeutung. Allerdings muß zugegeben werden, daß hier durchaus keine Panacee für alle Schäden des Bibeltextes geboten ist, und daß Geiger seinem System zuliebe häufig gewaltsam verfährt, indem er unverdächtige Stellen mit Unrecht anzweifelt und ebenso in manchen Varianten, die sich viel einfacher als Schreibfehler erklären oder aus den sonstigen Fehlerquellen jeder schriftlichen Überlieferung entspringen, tendenziöse Änderungen wittert.

Die im Vorstehenden versuchte kurze Skizzierung des Hauptinhalts der Urschrift kann kein auch nur annäherndes Bild von dem reichen darin niedergelegten Stoffe und den neuen darin ausgesprochenen Gedanken und Anregungen geben. Zur vollen Würdigung der Urschrift, die N ö l d e k e im Jahre 1866 „ein epochemachendes Werk" nannte,[12]) ist vielmehr unbedingt ein genaues Durcharbeiten notwendig, das ganz abgesehen von den erforderlichen Kenntnissen eine Ausdauer verlangt, die nicht jedem gegeben ist. Das ist auch einer der Gründe für das nur sehr langsame Durchdringen des Werkes selbst in Fachkreisen. Doch die Hauptgründe für die teilnahmslose, ja oft schroff ablehnende Aufnahme liegen tiefer und sind schon oben angedeutet und von Geiger selbst hervor-

gehoben worden.[13]) Von jüdischer Seite ist, so weit ich feststellen konnte, nur die erwähnte Besprechung von Leopold Löw der Bedeutung des Werkes gerecht geworden, ohne indes irgendwie auf die Einzelheiten einzugehen.[14]) Die in Breslau, der Stätte von Geigers Wirksamkeit, erscheinende „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ hielt es für das geratenste, das Werk totzuschweigen. Wenn Luzzattos frommes Gemüt sich mit Unwillen davon abwandte und den Grundgedanken des Buches als „tout à fait fausse aussi bien que dangereuse“ bezeichnete,[15]) so war das der Ausdruck einer ehrlichen Überzeugung, die man zwar bedauern kann, aber achten muß, und die auch die zwischen ihm und Geiger bestehende Freundschaft keinen Augenblick trübte.[16]) Rapoport macht lediglich Ausstellungen zu einzelnen Punkten und versucht nicht einmal, das Werk als Ganzes zu verstehen oder gegen seinen Plan etwas Ernstes vorzubringen. Es ist das um so bedauerlicher, als man glauben sollte, daß er durch seine tiefe talmudische Gelehrsamkeit für das Verständnis der wichtigsten Partien der Urschrift besonders gut ausgerüstet war.[17]) Haben doch, wie bekannt, gerade die Vertreter der damaligen Maskilim-Generation in Rußland und Galizien, die Geiger schon aus seinen hebräischen Veröffentlichungen kannten und schätzten, das Werk eifrig studiert. Ich selbst kannte in Königsberg einige talmudisch gebildete russische Kaufleute, die es in ihrer Jugend schon mit Bewunderung gelesen haben.

Von christlichen Gelehrten hat zuerst A. Hausrath[18]) in einem Aufsatz „die Resultate der jüdischen Forschung über Pharisäer und Saddukäer“ auf die Bedeutung des Werkes für die Religionsgeschichte hingewiesen und sich sowohl zur Methode als zu den Hauptergebnissen zustimmend geäußert. Nicht so schnell fanden die die Bibel unmittelbar berührenden Partien Anerkennung. Geiger selbst äußert sich darüber schon wenige Monate nach Erscheinen des Werkes:[19]) „In christlichen Kreisen ist dem Buche schon seine jüdische Abstammung, noch mehr aber die dort ganz unbekannte rabbinische Gelehrsamkeit hinderlich“). Trotzdem stellte sich mit der Zeit auch bei manchen Vertretern der alttestamentlichen Wissenschaft ein besseres Verständnis ein, so daß dem Buche die gebührende Beachtung und in manchen Punkten auch volle Zustimmung zuteil wurde. So ist es bemerkenswert, daß Wellhausen in einer seiner ältesten Schriften[20]) bekennt, gewisse Anregungen von Geiger erhalten zu haben, trotzdem er sich zu seinen Resultaten

oft ablehnend verhält. Seitdem wurde die Urschrift, wenn auch nie in ihrer Totalität, immer mehr in Einleitungen und Kommentaren zum A. T. berücksichtigt, und ihre Einseitigkeiten wurden auf ihr richtiges Maß zurückgeführt.[21])

Heute gehört das Buch allerdings nur noch der Geschichte an. Der ungewöhnliche Aufschwung, den die verschiedenen Seiten der Bibelwissenschaft im letzten halben Jahrhundert genommen haben, hat eine Fülle von neuen Problemen gestellt und neue Lösungen gefunden, die 1857 kaum geahnt werden konnten, so daß ganze Teile des Werkes als überholt oder unhaltbar zu bezeichnen sind. Nichtsdestoweniger enthält es nicht nur in Einzelheiten, sondern auch in der Methode wertvolle Bausteine für die Wissenschaft der Zukunft. Sowohl jüdische als auch christliche Gelehrte können daraus lernen, welch weite Perspektiven sich für eine tiefere gegenseitige Durchdringung biblischer und talmudischer Kritik eröffnen, wie beide scheinbar so verschiedenen Gedankenwelten in organischem Zusammenhang stehen und von einander Licht erhalten, wie für eine Wissenschaft des Judentums, die diesen Namen verdient, Bibelkritik ohne Talmudkritik ebenso undenkbar ist wie diese ohne jene. Doch auch noch nach einer andern Richtung hat die Urschrift, was meines Wissens noch nie betont wurde, eine prinzipielle Bedeutung: sie zeigte, daß die beliebte Behauptung vom jüdischen „Buchstabendienst" durch nichts schlagender widerlegt werden kann als durch den Nachweis, wie frei man noch bis ins tannaitische Zeitalter hinein mit dem Buchstaben der Bibel verfuhr: „Der Geist ging ihr (der jüdischen Frömmigkeit) über den Buchstaben; um jenen nicht zu verletzten, änderte sie diesen".[22])

Besondere Erwähnung verdient, daß Geiger, so hoch er auch von seinem Werke dachte,[23]) schon bald nach Erscheinen desselben[24]) anerkannte, daß er manches darin aufgebe, und acht Jahre später, als ihm eine Übersetzung der „Urschrift" ins Französische in Aussicht gestellt wurde, sogar erklärte,[25]) „daß er heute das Werk anders arbeiten würde". Überhaupt betrachtete er es nicht als seine höchste und letzte wissenschaftliche Leistung, sondern hoffte, als krönenden Abschluß noch zwei Hauptwerke liefern zu können: „Die Geschichte der Bibelübersetzung und Bibelerklärung bei den Juden" und „Die Entwicklungsgeschichte des biblischen und talmudischen Judentums in wissenschaftlicher Begründung".[26])

Leider war es ihm nicht vergönnt, diese Werke zu vollenden.

Seine in Frankfurt und Berlin vor einem Laienpublikum gehaltenen Vorlesungen über „das Judentum und seine Geschichte“, in drei Bänden[27]), können uns nicht dafür entschädigen und lassen nur ahnen, wie Großes er in streng wissenschaftlicher Arbeit noch hätte leisten können. Durch seine 1870 erfolgte Berufung nach Berlin und die zwei Jahre später erfolgte Begründung der dortigen „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“ bot sich ihm die lang ersehnte Gelegenheit zu einer wissenschaftlichen Lehrtätigkeit. Seine dort gehaltenen Vorlesungen „Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judentums“ und „Einleitung in die biblischen Schriften“[28]) sind auch in ihrer vorliegenden, leider unvollendeten Gestalt ein bedeutsames Dokument der jüdischen Geistesgeschichte. Ist hier doch zum ersten Male an einer jüdisch-theologischen Anstalt der Versuch unternommen worden, ohne Rücksicht auf die Tradition, mit den Mitteln strenger philologischer und historischer Methode an die Erforschung der Bibel und der talmudischen Literatur heranzugehen und so eine wirkliche Wissenschaft des Judentums zu schaffen, die sich zu einer achtunggebietenden geistigen Macht in der Gegenwart erheben könnte. Die erstgenannte Vorlesung enthält in ihrem Hauptteil einen an originellen Ideen, wenn auch nicht an neuen Tatsachen reichen Abriß der jüdischen Religionsgeschichte von der ältesten Zeit bis 1830, bietet jedoch ihrer ganzen Anlage nach mehr fertige Resultate als kritische Einzeluntersuchungen. Die andere Vorlesung enthält viel wertvolles, bis heute noch nicht verwertetes Material für die Einleitungswissenschaft, so speziell der zweite Abschnitt „der Text der biblischen Bücher“, der durchaus nicht bloß einen Extrakt aus der Urschrift darstellt, sondern außer zahlreichen neuen Belegen für die dort aufgestellten Thesen auch manche bis dahin gar nicht berührten Punkte bespricht. Aus dem folgenden Abschnitt „Übersetzungen“ ist besonders § 17, der die Targume behandelt, von selbständigem Werte. Auch der vierte Abschnitt „Die biblischen Bücher nach ihrer allmählichen Entstehung und Vollendung“ bietet in Einzelheiten wichtige Beobachtungen, kann aber im ganzen nur noch historisches Interesse beanspruchen. Namentlich gilt das von der in §§ 38—40 unternommenen Quellenscheidung für die drei ersten Bücher des Pentateuchs, die am stärksten zeigt, wie schnell seitdem die Wissenschaft fortgeschritten ist.

Der vorzeitige Tod Geigers hat nicht nur verhindert, daß seine bibelwissenschaftlichen Forschungen zum Abschluß gelangten, sondern auch, was noch schmerzlicher ist, daß er auf diesem von Juden

bis dahin noch fast gar nicht betretenen Gebiete Schule machen konnte. An dem eben erwähnten schnellen Fortschritt der Bibelwissenschaft in den letzten 40 Jahren haben jüdische Gelehrte nur sehr geringen Anteil. Selbst das entschieden freisinnige Judentum, das den kritischen Standpunkt prinzipiell anerkennt, hat leider völlig versagt und die Bibelwissenschaft bis heute der protestantischen Theologie als unbestrittene Domäne überlassen.

---

[1]) W. Z. VI, 114.

[2]) In der Besprechung von Geigers Urschrift in Ben Chananja II. (1858) 92 ff. = Löw, G. S. II, 466 ff.

[3]) Geiger selbst (N. S. V, 296) hat in einem Briefe an Nöldeke anerkannt, daß es der Urschrift an Übersichtlichkeit in der Gruppierung und Behandlung des weitschichtigen Stoffes fehlt.

[4]) Erwähnung verdient auch der ein Jahr nach der „Urschrift" erschienene Aufsatz: „Warum gehört das Buch Sirach zu den Apokryphen?" (Z. D. M. G. XII, 536 ff. = N. S. III, 275 ff.). Das inzwischen entdeckte hebräische Original enthält nach Kap. 51, 12 einen in den Übersetzungen fehlenden Psalm, der die Söhne Zadoks als Priester feiert, was eine Bestätigung für den Grundgedanken von Geigers Aufsatz ist.

[5]) J. Z. II, 11 ff.

[6]) Urschrift 72 ff.

[7]) Vgl. dazu neuerdings Chwolson, Das letzte Passamahl Christi 17 ff. sowie (in dem 1908 erschienenen Nachtrag) 164 ff. und 176, wo wichtige Ausführungen über die Geschichte der Halacha im Geigerschen Sinne sich finden, und einige Kriterien zur Ermittlung der sadduzäischen Traditionen angegeben sind.

[8]) 351 ff.

[9]) 367 ff.

[10]) Megilla 4, 9. T. 4 p. 228[20] ff.

[11]) 367. Bei Gesenius-Buhl [16]783b fehlt der Hinweis auf Geiger, der 51 Jahre früher als Nestle משבראל als die ursprüngliche Lesart erklärte.

[12]) Z. D. M. G. 20, 457. Vgl. auch seine „Alttestamentliche Literatur" (Leipzig 1868) 240 Anm.

[13]) Vgl. N. S. V, 224, 228 f. J. Z. II, 12 ff.

[14]) Vgl. den interessanten Brief von Geiger in Löw's Ges. Schr. V, 155 ff.

[15]) Epistolario (Padova 1890) p. 927 (in einem Brief an M. A. Levy). Ebenso scharf in einem Briefe an Geiger: אגרות שד״ל p. 1309.

[16]) Vgl. Geigers Brief an Luzzatto N. S. V, 219.

[17]) Über Rapoports Bemerkungen in נחלת יהודה I, Krakau 1868, siehe J. Z. VII, 78 ff.

[18]) Protest. Kirchenz. 1862, 967 ff.

[19]) Nachgel. Schriften V, 224.

[20]) Der Text der Bücher Samuelis. Göttingen 1872. Vorrede S. III., XII—XIII. 29—33. Vgl. Geigers Besprechung des Buches in J. Z. X, 84 ff.

[21]) Vgl. z. B. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, 31 Anm. 2.

[22]) Urschrift 345.

[23]) In dem oben erwähnten Briefe an L. Löw spricht er die Überzeugung aus, daß das „Buch der Entwicklung und Läuterung, daher welthistorischen Befestigung des Judentums wesentliche Dienste zu leisten geeignet ist“.

[24]) N. S. V, 229 (in einem Briefe an M. A. Stern).

[25]) N. S. V, 293 (in einem Briefe an M. A. Levy).

[26]) N. S. V, 240 und 313 (in Briefen an M. A. Stern und an Chwolson).

[27]) Eine Neuausgabe mit Vorwort von Ludwig Geiger (IV u. 539 S.) ist 1910 bei Wilhelm Jacobsohn & Co. in Breslau erschienen.

[28]) N. S. II, 33—245; IV, 1—279.

---

# 5. Entstehung und Bedeutung des Talmuds.

Vortrag.

Der Abschluß des Talmuds bezeichnet den tiefsten Einschnitt in der jüdischen Religionsgeschichte. Denn er setzt den Endstein auf eine Entwickelung, die rund ein Jahrtausend gedauert hatte, und wurde selbst wieder der Ausgangspunkt einer neuen Entwickelung, die ebenso lange dauerte.

Seitdem durch die Bemühungen Esra's die Thora zum Lehr- und Lesebuche der Juden gemacht worden war, mußte es schon neben dieser schriftlichen Lehre notwendig auch eine mündliche geben. Bildete doch die Erklärung dieser schriftlichen Lehre einen Hauptteil des neuen Synagogen-Gottesdienstes und suchte den in seiner Kürze oft dunkeln Text zu deuten, zu erweitern, zu ergänzen und auf das Leben anzuwenden. Es ist also nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, daß die Anfänge der mündlichen Lehre mit den Anfängen der Predigt zusammenfallen.

So wie der Gottesdienst der Synagoge selbst eine Neuschöpfung war, für die sich in der schriftlichen Thora kein Anhaltspunkt bot, so bildeten sich im Laufe der Zeit aus dem Bedürfnis und aus den veränderten Anschauungen heraus eine Reihe von Einrichtungen und Gebräuchen, die bald Gesetzeskraft erlangten, ohne daß sie aufgezeichnet worden wären. Und es war eine weise Erkenntnis, die sich darin kund gab, daß man diese neu aufgekommenen Gesetze nur mündlich überlieferte. So konnte der Fluß der Entwickelung

nicht erstarren, und es blieb Spielraum für die Berücksichtigung der Ansprüche einer jeden Zeit. Jahrhunderte hindurch war man sich gar nicht des immer größer werdenden Widerspruchs bewußt, der sich zwischen der geschriebenen Thora und den mündlichen Überlieferungen herausgebildet hatte. Da führten die Streitigkeiten zwischen den Pharisäern und Sadduzäern zu dem Versuche, den Einklang zwischen schriftlicher und mündlicher Lehre nachzuweisen. Die Sadduzäer leugneten aus politischen Gründen die Geltung der mündlichen Lehre. Daher versuchten die Pharisäer, die mündliche Lehre aus der schriftlichen abzuleiten. Dazu war es nötig, die Masse der Traditionen zu sammeln; und da zeigten sich schon die fast unüberwindlichen Schwierigkeiten, die sich einem solchen Unternehmen entgegenstellten; denn als man an die Aufzeichnungen ging, ergaben sich sofort im Wortlaut, in der Erklärung und namentlich in der logischen Ableitung der Überlieferungen tiefgehende Widersprüche, die sich in der Gründung der beiden Schulen Hillel's und Schammai's verewigten. Zu einer vollständigen Aufzeichnung konnte es also vorläufig noch nicht kommen.

Da traten drei weltgeschichtliche Ereignisse ein, die in verhältnismäßig kurzer Aufeinanderfolge das Judentum in seinen Grundvesten erschütterten und zu einer möglichst schleunigen Aufzeichnung aller vorhandenen Überlieferungen drängten. Es waren dies der im Jahre 70 n. Chr. erfolgte Untergang des jüdischen Staates und Tempels, die Verbreitung des paulinischen Christentums und der unglückliche Ausgang des Bar Kochba-Aufstandes 135. Hatte das erste Ereignis den Juden aller Länder den räumlichen Mittelpunkt geraubt, so suchte die Lehre des Paulus, durch welche die Thora als abgeschafft erklärt und das Christentum als der Erbe der biblischen Verheißungen proklamiert wurde, dem Judentum geistig den Boden unter den Füßen wegzunehmen, während die Katastrophe von 135 eine römische Politik einleitete, die sich die völlige Vernichtung der jüdischen Religion zur Aufgabe machte. Damals fielen eine Reihe der angesehensten Lehrer des Judentums als Märtyrer, und es drohte mit ihnen der gesamte geistige Besitz des Judentums verloren zu gehen. Doch gerade noch rechtzeitig nahmen die bedeutendsten Gelehrten und ihnen allen voran Rabbi Akiba das große Werk in Angriff, alle Überlieferungen des Judentums systematisch aufzuzeichnen.

Es gab zwei Methoden für die Sammlung des ungeheuren Traditionsstoffes, entweder die Ordnung nach Gegenständen, also in Form

eines Gesetzbuchs, oder die Ordnung nach Bibelversen, also in Form eines fortlaufenden Kommentars zur Thora. Nach beiden Methoden legte Akiba Sammlungen an, doch war das Werk noch nicht vollendet, als er den Märtyrertod starb, und erst nach zwei weiteren Generationen fand es seinen definitiven Abschluß. Wir besitzen noch heute sowohl zwei vollständige Sammlungen der erstgenannten Art, die Mischna und die Tosifta, als auch mehrere Sammlungen der zweiten Art, die sogenannten tannaitischen Midraschim. Von diesen Werken erlangte Gesetzeskraft nur die von Rabbi Jehuda Hannasi um 200 abgeschlossene Mischna, die bis heute den Grundstock des Talmuds bildet.

Die Mischna ist gleich den anderen Traditionssammlungen in neuhebräischer Sprache abgefaßt und enthält in ihren 63 Traktaten, wie es schon ihrer äußeren Anlage entspricht, fast ausschließlich gesetzlichen Stoff, dessen Dürre nur einmal die herrlichen Sittenlehren der „Sprüche der Väter“ freundlich unterbrechen. Der nie offiziell anerkannte Parallelcodex der Tosifta bietet schon etwas mehr nichtgesetzlichen Stoff, während die Midraschim ganz wie die Thora, deren Text sie sich doch eng anschließen, in bunter Abwechselung gesetzliche, erbauliche und belehrende Elemente enthalten.

So war die Sammlung und Ordnung des Traditionsstoffes vollendet, die mündliche Lehre war nun auch schriftlich geworden, und speziell die Mischna war selbständig neben die Thora getreten. Nunmehr beginnt eine neue Periode in der Geschichte des jüdischen Traditionswesens, die von 200 bis 500 reicht und die Auslegung und Anwendung der Mischna zum Gegenstand hat. Bis dahin waren die jüdischen Gelehrten in Palästina die einzigen Träger der Tradition gewesen. Jetzt, nach Abschluß der Mischna, konnte sie auch nach anderen Ländern getragen werden. So hörte Palästina auf, der einzige geistige Mittelpunkt des Judentums zu sein, und daneben, später gar an Stelle davon, tritt Babylonien. Die Lehrhäuser beider Länder wetteiferten nun miteinander, die Mischna zu erklären, und sie bedurfte wie jedes Gesetzbuch der Erklärung nicht nur wegen ihrer knappen, oft rätselhaften Sprache, sondern auch, weil in beiden Ländern das Volk nicht neuhebräisch sondern aramäisch sprach. Während die palästinensischen Hochschulen eingingen, bevor sie die Erklärung der Mischna zum Abschlusse gebracht hatten, konnten die babylonischen Lehrhäuser ihre Aufgabe zu Ende führen. Diese streng von einander getrennten palästinensischen und babylonischen Erklärungen werden als Gemara bezeichnet. In ihrer Vereinigung

mit der Mischna werden sie Talmud genannt, so daß es also zwei Talmude gibt, denen nur die Mischna gemeinsam ist, den etwas älteren unvollendeten palästinensischen und den um 500 abgeschlossenen babylonischen, der meist als der Talmud kurzweg bezeichnet wird.

Betrachten wir den vollendeten Talmud nach seiner äußeren Form, so erscheint er uns als ein unendliches Protokoll über die Diskussionen, die die jüdischen Gelehrten der beiden Länder während eines halben Jahrtausends in ihren Lehrhäusern geführt haben, und die uns hier in voller Lebendigkeit und Anschaulichkeit erhalten sind. In diesem Sprechsaal treten 1500 mit Namen genannte große und kleine Geister auf. Die scharfsinnigste Dialektik tritt uns in ihren Diskussionen entgegen, doch vermissen wir in ihnen die ruhige, abgeklärte Entwickelung eines Gedankens. Auch in ästhetischer Beziehung ist der Talmud von einer fast abstoßenden Formlosigkeit. Sprunghaft wird von einem Gegenstande auf den andern übergegangen. Nebensächlichkeiten werden oft überbreit behandelt. Ohne Interpunktion rauscht der Fluß der Rede und Gegenrede dahin, ohne daß uns die leiseste äußere Andeutung gegeben würde, wo eine Frage oder ein Ausruf beginnt, wo eine Behauptung oder eine ironische Ablehnung vorliegt. Nicht selten wird die Diskussion uferlos, so daß wir also auch in diesem Sinne von einem „Meer des Talmuds“ sprechen können.

Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß nicht jedes Wort im Talmud gleiche Autorität beanspruchen kann. Häufig begegnen wir diametral entgegengesetzten Anschauungen. Die verschiedensten Intelligenzen und Temperamente kommen in ihm zu Worte, die mannigfachsten Zeitumstände haben auf seine Entstehung eingewirkt. Es kann also nichts Unwissenschaftlicheres geben, als irgend einen im Talmud stehenden Satz willkürlich herauszugreifen und als allgemein verbindlich mit der Formel zu zitieren: „Der Talmud sagt“.

Weit schwieriger ist der Talmud nach seinem Inhalt zu charakterisieren, bildet er doch eine Literaturgattung für sich. Er ist kein Religionsbuch, noch weniger ein bloßes Gesetzbuch, sondern stellt eine Enzyklopädie des gesamten Wissens der damaligen Juden dar, was sich schon äußerlich in dem bunten Sprachgemisch kundgibt, das neben den beiden Grundsprachen (hebräisch und aramäisch) zahlreiche griechische, lateinische, babylonische und persische Lehnwörter aufweist. Zwei inhaltliche Hauptgruppen lassen sich im Talmud unterscheiden: Halacha und Haggada. Die Halacha,

eigentlich = Norm, bestimmt die äußere Form des religiösen Lebens. Sie umfaßt alle Gesetze und Bräuche, Zivil- und Kriminalrecht ebenso wie Tempelkultus und Synagogen-Gottesdienst, Ackerbaugesetze ebenso wie Speise- und Reinheitsvorschriften. Er behandelt also auch solche Teile des Kultus und Ritus, die seit dem Jahre 70 nicht mehr in Übung waren, indem man die stille Hoffnung auf Wiederherstellung der alten Herrlichkeit nie aufgab. Jede Äußerung des Lebens wurde durch die Halacha in Beziehung zur Religion gebracht und durch feste Formen geregelt. Die unscheinbarste Handlung wurde in die religiöse Sphäre erhoben. „Das ganze Leben wurde zu einem Gottesdienst mit Unterbrechungen."

Während die Halacha ein einheitliches in sich geschlossenes System bildet, stellt die Haggada eine überaus mannigfaltige Gedankenwelt dar, so daß es kaum möglich ist, sie begrifflich zu definieren. Man kann höchstens negativ sagen, daß sie alle nicht gesetzlichen Bestandteile des Talmuds umfaßt. Weder „Poesie" noch „Feuilleton" geben auch nur annähernd wieder, was die Haggada im Gesamtorganismus des Talmuds bedeutet. Äußerlich ist sie meistens an einen Bibeltext angelehnt und bietet Deutungen, Ergänzungen und Ausschmückungen zum Schriftwort, dessen Lücken sie nicht selten durch feinsinnige Motivierungen ergänzt, und an dessen Inhalt sie bisweilen scharfe Kritik übt.[1]) Die Haggada tritt bald in Form der Legende oder Sage auf, bald ist sie in einem Gleichnis oder Sinnspruch ausgemünzt, bald bringt sie Erzählungen aus dem innern und äußern Leben der Juden, bald verherrlicht sie einen großen Mann der Vergangenheit oder Gegenwart, bald läßt sie uns einen Blick in die Beziehungen der Juden zur Außenwelt tun, bald bringt sie Mitteilungen aus den verschiedensten Wissensgebieten. In dieser Mannigfaltigkeit der Form und Vielseitigkeit des Inhalts läßt sie vor unsern Augen die ganze Gedankenwelt des damaligen Judentums erstehen, sie ist der vollendete Ausdruck des jüdischen Geistes- und Gemütslebens während eines Zeitraums von mehr als einem Jahrtausend, sie umfaßt die Sittenlehren ebenso wie die Hoffnungen des jüdischen Volkes, sie zeigt uns die Innigkeit des jüdischen Glaubens und Gottvertrauens ebenso wie die Seltsamkeiten des von außen eingedrungenen Aberglaubens. So ist sie der getreue Spiegel der jüdischen Volksseele und enthält, wie Chwolson[2]) mit Recht hervorhebt, „Elemente von welthistorischer Bedeutung, welche, wenn auch indirekt, viel zur Veredelung, Versittlichung und Humanisierung der Menschheit

beigetragen haben." Neben dieser religionsgeschichtlichen Bedeutung der Haggada kann auch ihr Wert für die archäologische Forschung nicht hoch genug angeschlagen werden. Enthält sie doch eine Fülle der wertvollsten Angaben über Religion, Recht, Kultur und Sitte der klassischen und orientalischen Völker, sodaß Paul de Lagarde im Hinblick darauf den Talmud treffend als ein wahres Pompeji der Altertumskunde bezeichnen konnte.[3])

Diese beiden Gruppen Halacha und Haggada sind innerhalb des Talmuds nicht etwa von einander getrennt, sondern treten fortwährend im Laufe der Diskussionen neben- und ineinander auf und ergänzen sich gegenseitig glücklich. Während die Halacha in herber Einseitigkeit lediglich gesetzliche Fragen behandelt und diese Fragen nur mit dem kalten nüchternen Verstande zu lösen sucht, ist die Haggada in ihrer Vielseitigkeit desto weicher und gemütvoller, sie spricht den warmen Herzenston und regt unsere Phantasie ebenso an wie unser Denken und Wollen. Das gibt der Diskussion, die sich oft um geringfügige Dinge dreht, Reiz und Abwechselung. Langweilig ist der Talmud überhaupt nur für den, der ihn nicht versteht.

Der Talmud in seiner Gesamtheit stellt die Lösung einer gewaltigen Doppelaufgabe dar, nämlich das Judentum als Lehre rein zu erhalten und zugleich die Juden als Träger dieser Lehre zu erhalten. Daraus erst können wir seine Eigenart und auch seine Grenzen verstehen. Der Talmud hat die Juden, um sie als Gemeinschaft zu erhalten, im Leben auf Schritt und Tritt beschränkt; und zwar fiel diese Aufgabe der Halacha zu, die genau bestimmte, was man zu tun und zu unterlassen hatte. Es war eine beispiellose Disziplinierung des Willens, in der etwas geradezu Heroisches liegt. Denn sie hat den Juden eines ganzen Jahrtausends die sittliche Kraft verliehen, das Schwerste zu leisten und zu leiden für ihre Religion. Ihr ist auch recht eigentlich erst zu danken, was wir bis heute als unser höchstes Gut, als die schönste Blüte und Frucht unserer Religion zu betrachten haben, ich meine die jüdischen Familientugenden. Doch so hoch diese Erfolge zu bewerten sind, muß auf der anderen Seite zugegeben werden, daß in der Überspannung der gesetzlichen Forderungen eine nicht geringe Gefahr lag. Wenn wiederholt Gesetzeslehrer erklären: „Die Thora kann nur von dem gehalten werden, der sich selbst so macht, als wäre er nicht da",[4]) so ist damit treffend ausgedrückt, wie weit die vom Talmud geforderte Selbstentäußerung geht. Dadurch daß die Halacha der persönlichen

Eigenart und dem sittlichen Urteil des Einzelnen zu wenig Rechnung trug, wurden gerade stärkere Individualitäten notwendig in ihrer Entfaltung gehemmt, so daß man in dieser Beziehung wenigstens nicht mit Unrecht von einem „Joch des Gesetzes" sprechen kann.

Doch dieser mehr äußeren Gebundenheit stand eine desto größere innere Freiheit gegenüber. Wenn das Tun der Juden vielfach durch Gesetze beschränkt war, konnten sie dafür in ihrem Denken und Fühlen sich ungleich freier bewegen. Kein starres Dogma fesselte ihren Geist. Wir begegnen in den haggadischen Teilen des Talmuds häufig überraschend aufgeklärten und freisinnigen Anschauungen, und die dadurch bewirkte Vertiefung und Verinnerlichung der Religion war ein wirksames und segensreiches Gegengewicht gegen die von der strengen Gesetzlichkeit drohende Veräußerlichung. War diese Gesetzlichkeit ein Produkt der Halacha, so war jene geistige Freiheit eine Frucht der Haggada. War die Halacha ihrer ganzen Natur nach national, indem sie die Juden in ihrer Eigenart zu erhalten sich zur Aufgabe machte, so konnte die Haggada gelegentlich die nationalen Schranken durchbrechen und zeigt uns auf ihren Höhen Bausteine zu der erhabensten Menschheitsreligion der Zukunft.

Wir haben bisher bloß von Entstehung, Wesen und Inhalt des Talmuds gesprochen. Was bedeutete aber der Abschluß dieses monumentalen Werkes, das heute fast 6000 eng bedruckte Seiten einnimmt, für das Judentum überhaupt? Man kann ohne Übertreibung sagen, daß der Talmud in dem Jahrtausend von 500 bis 1500 und noch darüber hinaus auf das Judentum einen ebenso tiefen Einfluß ausübte, wie die Bibel in dem vorangehenden Jahrtausend, ja vielleicht einen noch tieferen. Denn er war in allen Ländern die Hauptquelle, in vielen sogar die einzige Quelle geistigen und sittlichen Lebens für die Juden. Der Talmud hat das geschichtliche Wunder fertig gebracht, das Judentum in der Zerstreuung inmitten einer feindlichen Welt mit immer neuer, unverwüstlicher Lebenskraft zu erfüllen und ihm zugleich jenen einheitlichen Charakter aufzuprägen, den es bis heute trotz aller auflösenden Einflüsse bewahrt hat. Er hat den Geist der Juden in der Zeit der tiefsten Erniedrigung frisch erhalten und hat bewirkt, daß auch in der dunkelsten Nacht des Mittelalters ein geistiges Leben unter den Juden nie aufhörte. Studium und Auslegung des Talmuds war der Hauptinhalt, ja vielfach der einzige Inhalt des Lebens nicht nur der Gelehrten, sondern auch all derer, die irgendwie auf Bildung Anspruch machten.

Der Talmud erzog und bildete die Juden nicht nur durch die Ideen, die er enthält und die vielseitigen Materien, die in ihm behandelt sind, sondern vor allem auch durch seine das logische Denken schulende äußere Form. Ein bis heute in jüdischen Kreisen verbreitetes Sprichwort lautet: „Aus einem Bachur (d. h. einem Talmudjünger) kann man alles machen.“ In diesem Sprichwort ist eine große Erkenntnis ausgedrückt. Wer durch die Schule der talmudischen Dialektik gegangen ist, wer den verschlungenen Gängen der langen Diskussionen zu folgen gelernt hat, dessen Geist ist gestählt für jede Denkarbeit, und wenn ihm nur Stoff für sein Denken gegeben wird, wird er auf jedem Gebiete des Geisteslebens etwas leisten. Die stattliche Zahl hervorragender jüdischer Mathematiker und Philosophen, die im Mittelalter namentlich Spanien, in neuerer Zeit alle Kulturländer aufzuweisen haben, sind zum großen Teil direkt am Talmud herangebildet worden, wie dies z. B. auch bei Spinoza zutrifft, von dem Goethe sagt, daß er „durch mathematische und rabbinische Kultur sich zu dem Gipfel des Denkens hervorgehoben, der bis auf den heutigen Tag noch das Ziel aller spekulativen Bemühungen zu sein scheint.“

Noch ein Punkt muß als besonders wichtig berührt werden. Der Talmud ist von Juden für Juden geschaffen worden ohne Nebengedanken und Seitenblicke auf die Außenwelt. Die Hoffnung auf eine Propaganda hatten ja die Juden unter der Macht der geschichtlichen Tatsachen längst aufgegeben und suchten sich vielmehr nach innen zusammenzuschließen und in eben dem Maße nach außen abzuschließen. Die bewußte Tendenz des gewaltigen Werkes war darum nicht etwa, die Welt zum Judentum zu bekehren, sondern das Judentum und die Juden in der Welt für eine bessere Zeit zu erhalten. So hatte er keinerlei Konzessionen an die Anschauungen der übrigen Welt nötig und konnte das Judentum rein ausprägen.

Doch durch eben diesen Vorzug blieb der Talmud der Außenwelt dauernd unbekannt und unverständlich, und was die natürliche Folge davon war, auch das Judentum wurde der Außenwelt immer unverständlicher. Die Juden wurden dadurch ihrer Umgebung, wie Heine treffend bemerkt, ein wandelndes Geheimnis. Der undurchdringliche Panzer, mit dem der Talmud das Judentum umgab, an dem alle Waffen der Gewalt und der Verführung ohnmächtig abprallten, machte die Juden ihren Feinden immer unheimlicher und ließ sie an überirdische oder teuflische Kräfte glauben. Das Grauen vor dem Unbekannten, das in dieser Angst vor dem Talmud zum

Ausdruck kommt, äußert sich z. B. noch heute in der interessanten Tatsache, daß in ganz Deutschland keine Universität einen Lehrstuhl für die Wissenschaft vom talmudischen Judentum besitzt.

Der Abschluß des Talmuds hatte die bewußte, systematische Abschließung des Judentums von der Welt vollendet. Doch kaum ein Jahrhundert später mußte das Judentum wider seinen Willen aus seiner Abgeschlossenheit heraustreten und erlebte ohne sein Zutun einen unerwarteten, überwältigenden Sieg seines reinen monotheistischen Gottesgedankens, durch welchen es auch selbst wieder in die vielseitigsten Beziehungen zu seiner Umgebung trat. Dieser Sieg war die Entstehung des Islams.

---

[1]) Belege in meiner Schrift „Bousset's Religion des Judentums... kritisch untersucht“ 13—14.

[2]) Das letzte Passahmahl Christi 69.

[3]) Vgl. jetzt des Verfassers Aufsatz „Die religionsgeschichtliche Erforschung der talmudischen Literatur“ im Archiv für Religionswissenschaft XVI (1913) S. 580—597.

[4]) bSota 21b und Parallelen. Ähnlich bBerachot 63b und Par.: „Die Thora kann nur von dem gehalten werden, der sein Selbst für sie tötet.“ Bezeichnender Weise begegnen wir fast wörtlich der gleichen Forderung bei dem großen Rigoristen Tolstoj („Der Sinn des Lebens“ S. 77 der bei Langen erschienenen Übersetzung): „Der Mensch hat erst dann alles getan, wenn er sich so beseitigt hat, als wäre er gar nicht da.“

---

# 6. Zur Würdigung der Sittenlehre des Talmuds.*)

## a) Der Begriff des Kiddusch haschem.

In keinem Begriff der jüdischen Ethik kommt ihr „heroischer Charakter“ deutlicher zum Ausdruck als im קִדּוּשׁ הַשֵּׁם der „Heiligung des göttlichen Namens.“[1]) Trotzdem dieser Begriff schon oft ausführlich behandelt wurde,[2]) sei ihm hier noch eine kurze Darstellung gewidmet.

Aus der Auffassung Gottes als des Heiligen, d. h. des Urbildes sittlicher Vollkommenheit, ergab sich folgerichtig das Gebot:[3])

---

*) „Bousset's Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht“ von Felix Perles. Berlin. Wolf Peiser Verlag. 1903 [seitdem übergegangen in den Verlag von J. C. Hinrichs in Leipzig] S. 68 ff.

„Heilig sollt ihr sein. Denn heilig bin ich, Jahwe, euer Gott." Schon die älteste jüdische Tradition (Sifra Kedoschim 86c) hebt hervor, daß an den mit diesem Satze eingeleiteten Abschnitt die meisten Hauptlehren der Thora sich knüpfen, und erklärt, indem sie den Satz seine abstrakten Fassung entkleidet:[4]) „Versuche es, so wie Gott zu sein. So wie er sittenstreng ist, sei auch du es. So wie er gnädig und barmherzig ist, sei auch du es." Im engen Zusammenhang mit diesem Gedanken entstand nun die zwar schon im AT mehrfach belegte, aber in ihrer Reinheit erst im nachbiblischen Schrifttum vorliegende Anschauung, daß man durch ein sittliches Leben, ja durch jede sittliche Handlungsweise den Namen Gottes heilige, d. h. ihm Ehre mache und damit zu seiner Anerkennung unter den Menschen beitrage. So veranlaßte Schimon ben Schetach (Anfang des letzten Jahrh. v. Chr.) durch einen Beweis ungewöhnlicher Ehrlichkeit einen Heiden zu dem Ausruf: „Gepriesen sei Jahwe, der Gott des Schimon ben Schetach", woran der Midrasch die Bemerkung knüpft: „Aus der Wahrhaftigkeit eines Menschen erkennst du die Wahrhaftigkeit Gottes."[5]) Als höchste Heiligung des göttlichen Namens galt die Aufopferung des Lebens für die Religion, der Märtyrertod. An einer bedeutsamen, aber wenig bekannten Stelle ist die Pflicht des קידוש השם, der Heiligung des göttlichen Namens, in die Form gebracht, daß Israel der Zeuge Gottes sein müsse,[6]) was eine genaue Analogie zu der Bedeutungsentwicklung von μάρτυς und später arabisch šahîd bietet. Es ist R. Schimon ben Jochai, der Zeitgenosse der hadrianischen Religionsverfolgung, der das Prophetenwort (Jes. 43, 12): „Ihr seid meine Zeugen, spricht Jahwe, und ich bin Gott" in tiefsinniger Weise erklärt: „Wenn ihr meine Zeugen seid, so bin ich Gott. Wenn ihr aber nicht meine Zeugen seid, so bin ich sozusagen nicht mehr Gott." Schon den alten Rabbinen entging es nicht, daß diese Auffassung und der ganze Begriff des Kiddusch haschem, objektiv genommen, leicht als eine Herabziehung und Entwürdigung Gottes betrachtet werden könne, da die Heiligkeit Gottes ganz unabhängig von unseren Handlungen bestehe. Sie lassen daher, um eine solche Auffassung zu verhüten, auf die Lehre, daß Gott die Selbstheiligung des Menschen als seine eigene Heiligung ansehe, die ausdrückliche Erklärung folgen, daß Gott in seiner Heiligkeit verbleibe, gleichviel ob man ihn heilige oder nicht.[7]) Sie erkannten also ganz klar, daß das in Gott ruhende sittliche Prinzip zwar nicht objektiv, aber subjektiv für jeden einzelnen nur dann eine Realität wird, wenn es sich als wirksame Macht in seinem Leben bewährt,

wenn es ihn selbst zu einem sittlichen Menschen schafft und dadurch weiter in andern ein sittliches Leben entzündet. Das allein ist der Sinn dieses im Judentum bis auf den heutigen Tag sehr ernst genommenen Begriffs קידוש השם und seines Korrelats, des חילול השם: Jede edle Handlung ist ein Sieg des Gottesgedankens und somit eine Heiligung Gottes vor allen Menschen, während jede schlechte Handlungsweise eine Niederlage des Gottesgedankens, eine Entweihung Gottes vor allen Menschen bedeutet. Modern gesprochen, die vollendetste Predigt kann auf die Verächter der Religion nicht so überzeugend wirken wie die stumme, aber zwingende Predigt, die in einem vorbildlichen, gotterfüllten Leben liegt, das allein „den Widerstand der stumpfen Welt besiegt". Ein Amora ging darum so weit, zu erklären:[8]) „Besser, daß ein Buchstabe aus der Thora getilgt werde, damit nur dadurch der Name Gottes öffentlich geheiligt werde." Umgekehrt gilt der חילול השם, die Entweihung des göttlichen Namens durch eine unsittliche Handlungsweise, als die schwerste Sünde,[9]) und ist darum z. B. die Beraubung eines Nichtjuden ein noch schwereres Verbrechen als die Beraubung eines Juden.[10]) Denn man trägt dadurch zu einer falschen Vorstellung von den sittlichen Forderungen bei, die die Religion an ihre Bekenner stellt, und verletzt so die Würde Gottes.[11]) Wie berechtigt diese Anschauung ist, zeigt die Erfahrung, daß jedes Vergehen und Verbrechen eines einzelnen Juden nicht nur ihm selbst, sondern seiner ganzen Gemeinschaft zur Last gelegt und als Frucht der jüdischen Religion hingestellt wird. So ist es heute, und so war es schon im Altertum; und während sonst jeder gute und edle Mensch immer nur daran zu denken braucht, daß der „Menschheit Würde in seine Hand gegeben ist", mußte jeder ernste Bekenner der jüdischen Lehre sich vor Augen halten, daß auch der Gottheit Würde in seine Hand gegeben ist. Dieser Gedanke beherrscht die ganze jüdische Sittenlehre und war jederzeit die wirksamste treibende Kraft im sittlichen Leben, der gegenüber die gelegentlichen eudämonistischen Begründungen der Sittlichkeit, die Verheißungen von Lohn im Diesseits oder Jenseits völlig zurücktraten. Auch das heute vielen Nichtjuden, beispielsweise Eduard von Hartmann, zwecklos scheinende Martyrium, das die Juden noch in der Gegenwart zu tragen haben, wird von ihnen, allem Spott und Hohn zum Trotz, unter dem Gesichtspunkte des קידוש השם betrachtet. Der einzelne Jude wie die ganze Gemeinschaft müssen vielfach auf Ansehen und Anerkennung verzichten, damit ihr Gott angesehen

und anerkannt werde. Das mag ja den Anhängern von Hartmann lächerlich erscheinen, was aber nichts an dem heroischen Charakter einer solchen Ethik ändert.

---

[1]) Während Bousset in der 1. Auflage diesen Begriff ganz unerwähnt ließ, widmet er ihm in der 2. Aufl. S. 478 (in kleinem Druck) eine völlig unzulängliche Darstellung mit einigen neutestamentlichen Parallelen.

[2]) Ich erwähne nur Maimonides Hilchot jesode hattora 5, 1 ff. L. Löw Ges. Schr. I 223 ff. L. Lazarus Zur Charakteristik der talm. Ethik 40—48. Hamburger Realenzyklopädie II 369 ff. M. Lazarus Ethik des Judentums I 196 ff. Schreiner Die jüngsten Urteile 169 ff. Kohler in Jew. Encycl. V 250. VII 484 ff. Steinherz in der (ungarischen) Jubelschrift zum 90. Geburtstag von Moses Bloch 227 ff. Vgl. jetzt auch Hugo Bergmann in dem Sammelbuch „Vom Judentum" (Leipzig 1913) S. 32 ff.

[3]) Lev. 19, 2 und viele Parallelstellen.

[4]) Die Parallelstellen s. bei Bacher Ag. der Tann. II 367 mit Anm. 2 und 3 (wo indeß Sifrâ für Sifrê zu lesen), ferner Sifrê 85a § 49. Aristeas § 188—194. 205—212. 254. 257. 259. 281. Philo *Περὶ φιλανθρωπίας* (M II 404. Cohn V § 168) *ἐπειδὴ τοίνυν . . . χαρίζεσθαι·*

[5]) Debarim R. 3, 3 vgl. jer Baba Mezia 8c.

[6]) Pesikta d. R. Kahana 102b (vgl. schon Sifrê 144a, siehe dort die ganze Stelle) אתם עדי נאום יהוה ואני אל תני ר׳ שמעון בן יוחאי אם אתם עדי אני יהוה ואם אין אתם עדי כביכול אין אני יהוה Simon tradiert hier also nur eine ältere Erklärung.

[7]) Sifra Kedoschim 86c (zur Erklärung von כי קדוש אני יהוה אלהיכם am Schluß des Verses Lev. 19, 2) אם מקדישים אתם עצמכם מעכה אני עליכם כאילו קדשתם אותי ואם אין אתם מקדישים עצמכם מעלה אני עליכם כאילו לא קדשתם אותי או אינו אומר אלא אם מקדישים אתם אותי הריני מקודש ואם לאו איני מקודש תלמוד לומר כי קדוש אני בקדושתי אני בין מקדשים אותי ובין אין מקדשים אותי

[8]) bJebamot 79a.

[9]) Mechilta (ed. Fr.) 69a und Parallelen (s. Bacher Ag. Tan. I 387 Anm. 2) z. B. bJoma 86a, wo gleich darauf die schöne Deutung von Deut. 6, 5: „Bewirke durch deine Handlungsweise, daß der Name Gottes geliebt werde", was dann durch Beispiele näher erklärt wird. Ähnlich schon Sifrê 73a z. St.

[10]) Tos. Baba Kamma 10, 15 (ed. Zuckermandel 368). Vgl. auch Vajikra R. 22, 6: „Wir finden, daß Gott es einmal weniger streng nimmt mit dem Götzendienst, aber nicht mit der Entweihung des Gottesnamens."

[11]) Vgl. Mechilta 37b oben.

### b) Die Wahrheitsliebe in der rabbinischen Literatur.

Die in meiner Schrift gegen Bousset (S. 71 ff.) gegebenen Ausführungen haben wenigstens den Erfolg gehabt, daß Bousset in der 2. Aufl. die von mir am schärfsten zurückgewiesene Stelle (S. 118

Anm. 1 der 1. Aufl.) fortgelassen hat und an anderer Stelle (S. 482/83) sich bemüht, dem Judentum in diesem Punkt gerecht zu werden. Ich biete daher hier nur das tatsächliche Material mit einigen Ergänzungen und lasse mit einer Ausnahme jede Auseinandersetzung mit Bousset fort.

Aus der Fülle des Materials greife ich hier nur eine kleine Anzahl besonders charakteristischer Stellen heraus:[1]) R. Schimon ben Gamliel sagt: Auf drei Dingen steht die Welt: Auf dem Recht, der Wahrheit und dem Frieden.[2]) — Das Siegel Gottes ist die Wahrheit.[3]) — Vier Klassen dürfen vor Gottes Angesicht nicht erscheinen: die Klasse der Spötter, die Klasse der Heuchler, die Klasse der Lügner, die Klasse der Verleumder.[4]) — Jeder Mensch, an dem Heuchelei ist, bringt (Gottes) Zorn über die Welt und nicht nur das, sondern auch sein Gebet wird nicht erhört. Jeder Mensch, an dem Heuchelei ist, den verfluchen schon die Kinder im Mutterleib. Jeder Mensch, an dem Heuchelei ist, fällt in die Hölle. Jede Gemeinde, in der Heuchelei ist, ist so widerlich wie eine Abgesonderte.[5]) — Man entlarve die Heuchler wegen der durch sie bewirkten Entweihung des göttlichen Namens.[6]) — Drehe lieber ein Aas um als dein Wort.[7]) — Dein Ja sei wahr und dein Nein sei wahr. Man spreche nicht anders mit dem Munde und anders im Herzen.[8]) — Wer sein gegebenes Wort ändert, ist gleichsam ein Götzendiener.[9]) — Man verspreche nicht einem Kinde, ihm etwas zu geben, ohne es ihm dann zu geben, weil man es dadurch lügen lehrt.[10]) — Die Wahrheit besteht, die Lüge besteht nicht.[11]) — (Unter den sieben Dingen, die dem Weisen eigen sind): Worüber er nichts gehört hat, davon sagt er auch, ich habe nichts gehört, und er gesteht die Wahrheit ein.[12])

Besonders bemerkenswert, weil ins tägliche Ritual übergegangen,[13]) ist das Gebet: „Mein Gott, bewahre meine Zunge vor Bösem und meine Lippen vor Rede des Truges“ und die ebenfalls ins Morgengebet aufgenommene Mahnung:[14]) „Jederzeit sei der Mensch auch im Verborgenen gottesfürchtig und bekenne die Wahrheit und spreche Wahrheit in seinem Herzen.“

Daß man auch „in seinem Herzen“ die Wahrheit sprechen solle, daß auch unser Verhältnis zu Gott ein aufrichtiges und wahrhaftes sein solle, daß es nur auf die Gesinnung ankomme, wird ebenfalls an zahlreichen Stellen in der verschiedensten Form geboten.[15]) Allbekannt ist der Satz:[16]) „Gott will das Herz“, was treffend aus dem Schriftwort:[17]) „Gott sieht aufs Herz“ abgeleitet wird. Der talmu-

dische Ausdruck כונה ist noch heute in jüdischen Kreisen geläufig und bezeichnet sowohl die Gesinnung, aus der eine Handlung entspringt, als auch die Andacht, mit der man betet. Wenn geboten wird, daß alle Gebote mit כונה zu erfüllen sind,[18]) so ist damit einerseits gemeint, daß sie nicht mit falscher Gesinnung erfüllt werden dürfen,[19]) andrerseits auch, daß sie mit vollem Bewußtsein, also auch nicht mechanisch und gedankenlos erfüllt werden dürfen. Aus dem reichen bei L. Lazarus a. a. O. gesammelten Material hebe ich hier nur noch eine Stelle hervor: „Eine gute Absicht nimmt Gott schon für die Tat“,[20]) was dann in der Gemara dahin erklärt wird,[21]) daß Gott einem, der eine Pflicht zu erfüllen beabsichtigte und durch einen äußern Zwang daran gehindert wurde, es so anrechnet, als ob er sie doch erfüllt hätte. Von Stellen, die bei L. nicht genannt sind, erwähne ich hier nur R. Eleasar b. Zadoks Wahlspruch: „Übe die Worte der Lehre um ihrer Ausübung willen — als Selbstzweck — und rede von ihnen um ihrer selbst willen“[22]) und die beiden Aussprüche von Raba:[23]) „Für jeden, der nicht לשמה d. h. aus idealen Motiven handelt, wäre es besser, er wäre nicht geboren“, und:[24]) „Jeder Schriftgelehrte, dessen Äußeres nicht seinem Innern gleicht, ist kein Schriftgelehrter“, was übrigens nur eine Variation über ein viel älteres Wort von R. Gamliel ist, der im Lehrhause ausrufen ließ:[25]) „Jeder Jünger, dessen Äußeres nicht seinem Innern gleicht, darf nicht eintreten.“ Es ist sonderbar, daß B. die in den letztangeführten Stellen vorkommenden Ausdrücke לשמה und תוכו כברו, die im jüdischen Schrifttum und Volksmund ganz alltäglich sind, auch in der neuen Auflage überhaupt nicht erwähnt.

Die Forderung der strengen Wahrheitsliebe hat auch weiter zwei Begriffe geschaffen, für die es im Deutschen überhaupt keinen entsprechenden Ausdruck gibt, nämlich אונאת דברים[26]) und גניבת דעת.

Die Mischna Baba Mezia 4, 10 lautet: „So wie es eine אונאה (Übervorteilung, Schädigung) im Handel gibt, so gibt es eine אונאה durch Worte: Man frage nicht, wie viel ist dieser Gegenstand wert, wenn man ihn gar nicht kaufen will.“ In der Gemara z. St. (58b)[27]) wird eine Barajta angeführt, die das Verbot der אונאת דברים aus einem Schriftwort (Lev. 25, 17) zu begründen sucht. So wenig diese Begründung sinngemäß ist, zeigt sie doch, wie wichtig man dieses Verbot nahm, und wie man sich bemühte, schon in der Thora eine Anknüpfung dafür zu finden. Unter den Beispielen für die אונאת דברים führt die Gemara dann auch an: „Wenn Eseltreiber von jemand Getreide kaufen wollen, soll er nicht

zu ihnen sagen: Geht zu dem N. N., der Getreide verkauft, trotzdem er weiß, daß dieser niemals Getreide verkauft hat", und in Erweiterung des schon in der Mischna Verbotenen „man soll nicht einmal die Blicke auf ein Kaufobjekt heften, wenn man kein Geld zum Kaufe hat."[28]) Zuletzt wird eine auf R. Schimon ben Jochai zurückgehende Ansicht ausgesprochen: „Die אונאה durch Worte ist schwerer als die אונאה durch direkte Vermögensschädigung: diese sei juristisch verboten und darum einklagbar, während jene nur moralisch verboten sei;[29]) diese treffe bloß das Vermögen, jene aber den ganzen Menschen; diese könne zurückerstattet werden, jene aber nicht." Maimonides führt noch ein weiteres interessantes Beispiel an:[30]) „Wenn an jemanden eine wissenschaftliche Frage gestellt wird, wende er sich nicht an jemand, der die betreffende Wissenschaft gar nicht kennt, mit der Frage: Wie würdest du antworten, was ist deine Ansicht?"

Der zweite von den oben erwähnten Begriffen ist גניבות דעת[31]) d. h. das Stehlen der Meinung. Schon im AT wird גנב את לב פ׳ im Sinne von „täuschen"[32]) oder (im Piel) „durch Schmeichelei gewinnen"[33]) gebraucht. Im Neuhebräischen erhielt nun גנב את דעת פ׳[34]) die spezielle Bedeutung einer durch Wort oder Tat bewirkten Vorspiegelung falscher Tatsachen,[35]) die auch dann verboten ist, wenn es sich nur um konventionelle Artigkeiten handelt. So gebietet R. Meir, man solle nicht jemand dringend zur Mahlzeit einladen, wenn man weiß, daß er nicht ißt, und solle ihm keine großen Geschenke bringen, wenn man weiß, daß er sie nicht annimmt. Oder ein Kaufmann solle nicht für seine Kunden ein neues Faß öffnen, (unter der Vorspiegelung, er tue es nur ihnen zuliebe), wenn er ohnehin das Faß öffnen müßte. Man lade niemanden ein: Salbe dich doch aus diesem Krug, während der Krug schon kein Öl mehr enthält. Kulturhistorisch interessant ist die Tatsache, daß u. a. auch die Verfälschung von Nahrungsmitteln als Beispiel für „Stehlen der Meinung" angeführt wird.[36]) Wichtiger aber noch als die einzelnen an den genannten Quellenstellen aufgeführten Beispiele ist die Tatsache, daß derjenige, der „die Meinung der Menschen stiehlt", direkt als Dieb bezeichnet wird, daß seine Sünde — wie die Rabbinen sich ausdrücken — ihm so angerechnet wird, als wenn er sozusagen versucht hätte, Gott selbst zu betrügen,[37]) und daß das Verbot des „Stehlens der Meinung" ausdrücklich als auch dem Heiden gegenüber geltend eingeschärft wird.[38])

Endlich sei auch noch darauf hingewiesen, daß die Rabbinen

die reservatio mentalis nicht nur als unsittlich verwarfen, sondern auch dem Schwörenden vor Ablegung des Eides eine besondere Verwarnungsformel vorlesen ließen:[39]) „Wisse, daß wir dir jetzt einen Eid abnehmen, nicht auf das, was du dir etwa im geheimen dabei denkst, sondern auf das, was wir dabei denken und was der Gerichtshof dabei denkt!“[40]) Bekannt ist folgender vor Raba zur Entscheidung gekommener Fall:[41]) A hatte B eine Summe geliehen und forderte dieselbe zurück. Da B erklärte, er habe dieselbe bereits zurückgegeben, kam die Sache vor Raba, der nun entschied, B müsse beschwören, die Summe zurückgegeben zu haben. B erschien nun mit einem Stock vor Gericht und bat den anwesenden A, ihm während der Ablegung des Eides diesen Stock zu halten. A nahm den Stock, aber entrüstet über den nach seiner Meinung vorliegenden Meineid B's schlug er mit dem Stock heftig auf die Erde. Derselbe war jedoch hohl und zerbrach, und nun fiel unten Geld heraus. B hatte nämlich die betreffende Summe in den Stock getan und ihn A zum Halten gegeben, um behaupten zu können, er habe die Summe schon A gegeben.

Dieser Fall wurde sprichwörtlich, so daß קניא דרבא „der hohle Stock vor Raba“ zu einem Begriff wurde und als kürzeste Bezeichnung für reservatio mentalis angewandt wurde.[42])

Hier soll auch nicht unerwähnt bleiben, daß die Rabbinen schon betonen, daß der Zweck nicht die Mittel heilige, daß vielmehr die Erfüllung einer religiösen Pflicht durch die Übertretung einer andern Pflicht unzulässig sei. Es ist dafür sogar ein besonderer Ausdruck, מצוה הבאה בעברה, geprägt worden, der im Talmud häufig wiederkehrt.[43])

Namentlich auf einen Punkt muß aber hier noch besonders hingewiesen werden. Denn wie L. Lazarus[44]) treffend ausgeführt hat, „sind es nicht die einzelnen Aussprüche, von denen wir das wahre und vollgiltige Zeugnis zu erwarten haben, von welcherlei Sinn die Weisen des Talmuds beseelt waren, sondern ihre ganze historische Erscheinung, ihr Leben und ihr Wirken, ihr Denken und Wollen, ihre gesamte Lebensanschauung und Lebensführung trägt den ausgeprägten Charakter ihrer Gesinnung. So ganz war ihre Seele erfüllt vom heiligen Eifer, so weit traten für die meisten von ihnen alle egoistischen Antriebe und alle weltlichen Lebenszwecke in den Hintergrund zurück, so völlig sind sie und ihre Lebensweise von sittlich religiöser Gesinnung durchzogen und durchdrungen, daß diese als das Offenbarste und Selbstverständlichste in besonderen

Worten auszudrücken sie sich wohl selten bewogen fühlten.“ Ich würde gerne noch die ganze folgende Seite bei Lazarus hier mitteilen, beschränke mich aber darauf, nur die nachstehenden, leider in einer Anmerkung vergrabenen schönen Ausführungen aus dem Dunkel hervorzuziehen: „Lessings Ausspruch (Minna von Barnhelm): „Man spricht selten von der Tugend, die man hat,“ findet in vielen Fällen ganz gewiß selbst auf die theoretische Besprechung ihre Anwendung. Es wäre ein feines Kapitel zur Geschichte der wissenschatflichen Ethik und der Ethik überhaupt, zu untersuchen, was in einem Volke oder bei einem Sittenlehrer für so durchaus selbstverständlich gegolten habe, was als Tugend so fraglos rühmenswert oder als Sünde so zweifellos verpönt gewesen sei, daß gar nicht oder selten davon die Rede ist.“

---

[1]) Vgl. jetzt auch Elbogen Die Religionsanschauungen der Pharisäer 34 ff. Kohler in Jew. Encycl. VI 514 (Hypocrisy). VIII 228 (Lying).

[2]) Abot 1, 18.

[3]) jer Sanhedrin 18a; bSchabbat 55a; bJoma 69b; bSanhedrin 64a. Vgl. schon Aristeas § 206.

[4]) bSota 42a; bSanh. 103a. Vergl. bPesachim 113b, wo erzählt wird, daß Kanaan folgende fünf Mahnungen an seine Kinder gerichtet habe: Liebet einander, liebet den Raub, liebet die Unzucht, hasset euren Herrn und redet nicht die Wahrheit.

[5]) bSota 41b—42a.

[6]) Tos. Joma 5,12 (ed Zuckerm. 191); bJoma 86b.

[7]) bPesachim 113a.

[8]) Sifrâ 91b. bBaba Mezia 49a. Vergl. bPesachim 113b, wo unter den drei Menschenklassen, die Gott haßt, an erster Stelle der genannt ist, der anders mit dem Munde und anders mit dem Herzen spricht.

[9]) bSanhedrin 92a.

[10]) bSukka 46b mit Hinweis auf Jeremia 9, 4 „sie lehrten ihre Zunge lügnerische Rede“.

[11]) bSchabbat 104a.

[12]) Abot 5, 7.

[13]) אלהי נצור לשוני מרע ושפתי מדבר מרמה am Schlusse der Schemone Esre aus bBerachot 17a (vergl. Ps. 34, 14).

[14]) Elia rabba 21 (ed. Friedmann 19 S. 118). Die Einführung des Satzes mit מיכן אמרו zeigt, daß derselbe bekannt und sicher schon sehr alt war, wie der ganze Grundstock des Werkes auf ältere Quellen zurückgeht. Wegen der Lesart s. Friedmann z. St.

[15]) Vergl. L. Lazarus Zur Charakteristik der talm. Ethik 22—34: „Handlung und Gesinnung“.

[16]) הקב"ה לבא בעי bSanhedrin 106b.

[17]) 1 Sam 16,7.

[18]) מצות צריכות כונה bBerachot 13a; bErubin 95b; bPesachim 114b. Vergl. R. Meirs Ausspruch bMegilla 20a אחר כונת הלב הן הן הדברים.

[19]) Vergl. den interessanten Ausspruch von Dostai, dem Sohn Jose's (Sifrê 25a, bPesachim 8b.): Warum hat Gott nicht in Jerusalem heiße Quellen gleich denen von Tiberias geschaffen? Damit keiner zum andern sage: „Auf, laß uns nach Jerusalem wallfahrten. Wenn es auch nur wegen eines einzigen Bades ist, so ist es schon genug für uns“, und so würde die Wallfahrt nicht um ihrer selbst erfolgen.

[20]) Tos. Pea 1,4 und zahlreiche Parallelen. Vergl. auch Mechilta 13a משקבלו עליהם לעשות מעלה עליהם כאלו עשו.

[21]) bBerachot 6a und Parallelen.

[22]) Sifre 84b; bNedarim 62a; Derech Erez Zuta 2. Vergl. Bacher Ag. d. Tann. I 52/53. Bemerkenswert ist auch die energische Ablehnung des Lohngedankens an vielen Stellen der rabbinischen Literatur. Zu den von Herford Das pharisäische Judentum (deutsche Übers. 219 ff.) mitgeteilten Belegen seien hier noch einige hinzugefügt: Gott hat den für die Erfüllung des Gebotes zu erwartenden Lohn nicht festgelegt, damit man die Gebote ehrlich באמונה erfülle (R. Acha im Namen des R. Abba bar Kahana, jerPea 15d). Wer Wohltätigkeit übt und sofort dafür belohnt zu werden wünscht, gleicht einem der sagt: Hier ist der Sack, hier das Geld, hier das Maß, auf und miß! (R. Schimon, jerSanhedrin 27d u. Par.)

[23]) bBerachot 17a.

[24]) bJoma 72b.

[25]) bBerachot 28a.

[26]) Vergl. darüber M. Lazarus Die Ethik des Judentums I 304—308.

[27]) Vergl. Tos. Baba Mezia 3, 25. Sifra Behar 4 (ed. Weiß 107d).

[28]) Mit Recht betont die Gemara, daß dies ein דבר המסור ללב sei, d. h. etwas, wofür man sich bloß vor seinem Gewissen und vor Gott zu verantworten habe und wo die Mahnung der Thora „fürchte dich vor deinem Gott“ Platz greife.

[29]) Der Zusatz „fürchte dich vor deinem Gotte“ Lev 25, 17 fehlt Lev 25, 14, wo (auch nach der Ansicht der Gemara) lediglich von אונאה im Handel die Rede ist. Das deute an, daß an der erstgenannten Stelle von אונאה durch Worte die Rede, und daß diese moralisch verboten sei. Vergl. die vorige Anmerkung.

[30]) Hilchot Mechira 14, 4.

[31]) So ist die talmudische Form (jer Sanhedrin 23d unt.; 24a ob.), während die noch heute gebräuchliche Form. גנבת דעת in den alten Quellen nicht vorkommt.

[32]) Gen. 31, 20. 26.

[33]) 2 Sam. 15, 6.

[34]) Ähnlich an einer Stelle (Mischna Baba Mezia 4, 12) גנב את העין.

[35]) Die Hauptstellen sind Mechilta Mischpatim 13 (ed. Fr. 89b) Tos. Baba Kamma 7, 8—9 (ed. Zuck. 358): Tos. Baba Bathra 6, 14—15 (ed. Zuck. 406); bChullin 94a; Derech Erez r. 8.

[36]) Vergl. I. Löw Aramäische Pflanzennamen 317 spez. Anm. 2.

[37]) Mechilta und Tos. Baba Kamma a. a. O. Vergl. auch bSchebuot 39a (in der aggadischen Deutung von Zach 5, 4) אל בית הגנב זה הגונב דעת הבריות

[38]) bChullin 94a. אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של עכו״ם

[39]) Barajta bNedarim 25a; bSchebuot 29a; 39a. Vergl. jetzt auch A. Schwarz Die hermeneutische Induktion (Wien 1909) S. 168.

[40]) Ähnlich ist die Fassung in der haggadischen Barajta, die ebendort mitgeteilt wird, und in der Moses vor seinem Tode das Volk ermahnt: Wisset, daß ich euch nicht beschwöre auf das, was ihr euch dabei denkt, sondern auf das, was ich mir dabei denke und was Gott sich dabei denkt.

[41]) bNedarim 25a vergl. Vajika r. 6, 3 und Pesikta Rabbati (ed. Fr.) 113a, siehe dort Anm. 65. Über die Wanderung der weitverbreiteten Erzählung vgl. Benfey Pantschatantra Einl. 604. Steinschneider ZDMG XXVII (1873) 563. Wünsche Zeitschr. f. vergleich. Literaturgeschichte XI (1897) 48—59. Danach läßt sich die Erzählung bis auf Konon zurückverfolgen, der zur Zeit Cäsars und Oktavians in Rom schrieb. Vgl. jetzt auch Marmorstein Archiv f. Religionswissensch. 1914, 135 ff.

[42]) bSchebuot 29a; 39b.

[43]) Z. B. bBerachot 47b; bSukka 30a.

[44]) Zur Charakteristik der talm. Ethik 25.

---

# 7. Bacher's Agadawerk.

## a) **Die Agada der palästinensischen Amoräer.***)

Seitdem Zunz in den „Gottesdienstlichen Vorträgen“ die Agada[1]) gleichsam zutage gefördert und der wissenschaftlichen Forschung erschlossen hat, ist keine Publikation zu verzeichnen gewesen, die dieses weitverzweigte Gebiet der jüdischen Wissenschaft so erschöpfend behandelt hätte, wie Bacher's eben vollendetes Riesenwerk, das sechs Bände[2]) von zusammen über 3100 Seiten umfaßt und nunmehr abgeschlossen vorliegt. Die Frucht einer über fast ein Vierteljahrhundert sich erstreckenden, rastlosen, hingebenden Gelehrtenarbeit, bildet diese Darstellung der gesamten talmudischen Agada ein Ehrendenkmal unserer wissenschaftlichen Literatur.

Wenn Zunz in kühnen Strichen die Grundlinien für eine Geschichte der Agada vorzeichnete, so hat Bacher dieses Bild im Einzelnen ausgeführt und die Agadisten, deren Namen uns wie verschwommene Schatten vorschwebten, als lebensvolle Gestalten mit

*) „Die Welt“ 1899 Nr. 42 S. 12.

scharf ausgeprägter Individualität vor uns hingestellt. Um dieses Verdienst richtig zu würdigen, muß man das Wesen der Agada näher ins Auge fassen.[3])

Was unterscheidet die Agada von der Literatur anderer Kulturvölker, was machte ihr Verständnis bis in unser Jahrhundert unmöglich, was erschwert noch heute das Eindringen in ihren wahren Geist? Die Antwort kann nur lauten: Die Agada ist ein getreues Abbild der wechselvollen Schicksale des jüdischen Volkes. Wie sie nicht zu einer Zeit entstand, so ist sie auch nicht an einem Orte entstanden. Und in der Tat trägt sie die Spuren ihres Ursprungs deutlich an sich, nicht nur in ihrem bunten Sprachgewande, das — wenn auch in der Hauptsache hebräisch oder aramäisch — Elemente aus allen damaligen Kultursprachen aufweist, sondern vor allem auch in ihrem weiten Gedankenkreise, der die Bildung und Denkart, die Wissenschaft und den Aberglauben der damaligen Völker mit umfaßt, wie sie denn auch die äußere Lage der Juden in verschiedenen Ländern während einer so langen Zeit uns vor die Seele führt. Aber wie die zerstreuten Glieder des jüdischen Volkes durch ein mächtiges, unzerreißbares Band zusammengehalten waren: durch den Glauben an den Gott der Väter, so ist auch die Agada, die scheinbar ein formloses Gewirr unzusammenhängender Aussprüche und Anschauungen ist, nach einem großen Gesichtspunkte geordnet: nach der Beziehung zum Gottesworte. Durch diese Beziehung gewinnt erst das Einzelne Wert und Bedeutung und erhält den ihm gebührenden Platz im Gesamtbilde. Denn die Agada hat ihre Weihe und auch ihren Hauptreiz darin, daß ihre äußere Form und ihr ganzer Inhalt nichts weiter als Auslegung und Anwendung des Bibelwortes sein will. „So ist denn bei dem reichen, mannigfachen Inhalte der biblischen Schriften das Gebiet der Agada von vornherein ein ebenso viel umfassendes, wie das der Halacha: ihren Gegenstand bilden die Geschichte Israels und seine Zukunftshoffnungen, die Anschauungen des Gottesglaubens und die Lehren des Sittengesetzes, die Wunder des Weltalls und die Empfindungen und Triebe der menschlichen Seele. Und die Fülle von Stoffen, welche die Agada in ihren Bereich zog und ihren Zwecken dienstbar machte, mußte umso mannigfaltiger sein, als sie vor allem im gottesdienstlichen Vortrage unmittelbar aus dem vollen Leben und Empfinden der Gegenwart hinaus an die Gegenwart sich wandte und die Anschauungen und Empfindungen der eigenen Zeit in engen Zusammenhang brachte mit dem

geheiligten Worte der durch Gesetz und Geschichte, Propheten und Dichter fortwährend belehrenden und erhebenden, mahnenden und tröstenden Vorzeit.“ [4])

Aber eben dadurch, daß an dem Leitfaden des Bibelwortes Unzusammengehöriges aneinander gereiht und dadurch innerlich Zusammenhängendes auseinander gerissen wurde, ist es so schwer, ein Gesamtbild des geistigen Hervorbringens zu gewinnen, welches unter dem Namen Agada zusammengefaßt wird. Wie bunte Steinchen, die zu einem Mosaik vereinigt sind, so sind in den uns erhaltenen agadischen Sammlungen unzählige Fragmente durcheinander gewirbelt, deren ursprüngliche Zusammenstellung sich kaum mehr ermitteln läßt. Zum Glück aber sind bei einem großen Teile der agadischen Überlieferungen die Namen der Autoren bezw. Tradenten mitgenannt, und mit scharfem Blick erkennt Bacher, daß eine Geschichte der Agadisten die notwendige Vorarbeit für eine künftige Geschichte der Agada bilden müsse. Diese schwierige Aufgabe sehen wir nun aufs Glücklichste gelöst. „Durch diese erstmalige Feststellung des noch auffindbaren agadischen Nachlasses der verschiedenen Tannaiten und Amoräer sollte ein gleichsam intimerer Einblick in die Gedankenwelt dieser Männer, der führenden Geister des Judentums durch eine Reihe von Jahrhunderten, gewährt, ihre Individualität genauer umgrenzt, ihr Anteil an dem Wachstum der agadischen Literatur nachgewiesen werden.“ Bacher verfährt chronologisch, indem er die einzelnen Tannaiten und Amoräer, die irgendwie auf agadischem Gebiete sich betätigen, in besonderen Kapiteln nacheinander behandelt. Zuerst werden die Lebensschicksale des Agadisten, so weit sie bekannt sind, vorgeführt und eine allgemeine Charakteristik seiner Tätigkeit gegeben. Darauf folgt eine nach bestimmten Rubriken sorgfältig geordnete Zusammenstellung des ganzen unter dem Namen des betreffenden Gesetzlehrers erhaltenen agadischen Materials. Solche Rubriken sind: Sentenzen und Sprüche, Gebet, Studium der Lehre, die heilige Schrift, Israel, Messianisches, Polemisches, zu den biblischen Personen und Erzählungen, Exegetisches und Homiletisches, Gleichnisse, Proömien, Gott und Welt, Pseudepigraphisches. So ist ein leichter und bequemer, ebenso anziehender wie lehrreicher Einblick in die geistige Werkstatt so vieler sittlich und geistig bedeutender Männer ermöglicht. Dadurch, daß Bacher die Quellennachweise und alles sonstige gelehrte Rüstzeug in die Anmerkungen verwiesen hat, liest sich der Text ganz fließend. Hierzu trägt übrigens auch die

dem Verfasser eigene Klarheit und Präzision des Ausdruckes bei. Diese Vorzüge bewirken, daß auch dem Nichtfachmann das Eindringen in den Gedankeninhalt der Agada möglich wird. Da die Texte der Agadawerke bisher größtenteils noch nicht in kritischen Ausgaben vorliegen, da ferner so viele Gesetzeslehrer gleichlautende oder ähnlich klingende Namen tragen, war Bachers Aufgabe noch besonders erschwert, und wir werden ihm für die glänzende Lösung derselben doppelt Dank und Bewunderung zollen. Wir geben dem Wunsche Ausdruck, daß es der unverwüstlichen Arbeitskraft des Verfassers gelingen möge, die Ergänzung seines Werkes, eine Behandlung der anonymen Agada, recht bald folgen zu lassen. Das geistige Erbe der Männer, die während eines so langen und ereignisreichen Zeitraumes die innere Geschichte des Judentums beeinflußt und teilweise geschaffen haben, die gleichzeitig seine Poeten, Exegeten und Religionsphilosophen waren, verdient es wohl, für alle Zeiten festgehalten und dem allgemeinen Verständnis näher gebracht zu werden.

---

[1]) Diese (statt Haggada) bei Bacher übliche Schreibung habe ich auch in den Besprechungen seines Werkes beibehalten.

[2]) Die Agada der babylonischen Amoräer, Budapest 1878. Die Agada der Tannaiten. Straßburg 1884, 1890. Die Agada der palästinensischen Amoräer. Straßburg 1892, 1896, 1899.

[3]) Vergl. die oben S. 109 ff. gebotene Charakteristik der Haggada.

[4]) Bacher, Die Agada der babylonischen Amoräer. Vorrede X.

## b) Die Agada der Tannaiten.*)

Gerade ein Vierteljahrhundert nach dem Erscheinen des ersten Teiles von Bacher's großem, sechsbändigem Werk über die Agada erhalten wir eine zweite Auflage des ersten die Tannaiten behandelnden Bandes. Selten erlebt ein Gelehrter, der sich die Literatur des nachbiblischen Judentums zum Arbeitsfeld gewählt hat, die Genugtuung, eine zweite Auflage seines Werkes herausgeben zu dürfen. Gilt es ja in den Kreisen der „Zunft" zumeist für vornehm, in weitem Bogen an diesem ganzen Schrifttum vorbeizugehen und überhaupt die Existenz einer spätjüdischen Religion, Literatur und Geschichte vollkommen zu ignorieren, außer wenn man gerade eine Folie für seine eigenen Geschichtskonstruktionen braucht; und zur Herstellung einer solchen Folie sind tiefere Kenntnisse eher hin-

---

*) Orient. Lit. Zeit. 1903 Nr. 12 Sp. 500 ff.

derlich als förderlich. Wenn es trotzdem einige wenige Werke gibt, die nicht dem Fluche des Judaica sunt, non leguntur verfallen sind, so müssen dieselben ganz abgesehen von ihrer wissenschaftlichen Gediegenheit auch noch derart beschaffen sein, daß sie sich als nützlich zur Erwerbung von gewissen zur Staffage nötigen Kenntnissen erweisen, die man aus den Quellen selbst sich anzueignen nicht imstande ist. An der Spitze dieser Werke steht die heute zu besprechende „Agada der Tannaiten" von Bacher, die schon so allgemein anerkannt ist, daß es kaum nötig erscheint, noch etwas zu ihrem Lobe zu sagen. Die unbedingte Zuverlässigkeit und Vollständigkeit in der Anführung und kritischen Verarbeitung des Materials, die Klarheit und Tendenzlosigkeit der Darstellung, die fortwährenden Verweise auf die moderne Fachliteratur machen das Werk zu einem mustergiltigen, für jeden Arbeiter auf agadischem Gebiet unentbehrlichen Repertorium. Es muß freilich mit Einsicht benutzt werden, und wer etwa glaubt, aus diesem Werk die Agada vollkommen kennen lernen zu können und dadurch des Studiums der Quellen überhoben zu sein, ist vollkommen im Irrtum. Denn einerseits hat Bacher die anonyme Agada prinzipiell aus seiner Darstellung ausgeschlossen, trotzdem dieselbe vielfach gerade nicht nur die ältesten Elemente der religiösen Gedankenwelt des rabbinischen Judentums darstellt, sondern gleichzeitig auch diejenigen, die am tiefsten in das Bewußtsein des Volkes übergegangen und darum am mächtigsten wirksam waren.[1]) Andererseits zeigt uns das Werk nicht den lebenden Organismus der Agada, sondern nur die einzelnen Atome, aus denen jener Organismus sich zusammensetzt, in ganz anderer Anordnung und Verknüpfung, so daß wir zwar ein scharf umrissenes Bild von jedem Agadisten, aber nicht von der Eigenart der organisch aus dem Volksgeist erwachsenen Agada erhalten. Der mit den Quellen unvertraute Leser glaubt daher häufig ein System der Agada herausdestillieren zu können, trotzdem dieselbe ihrer ganzen Natur nach, weil aus einer Unsumme subjektiver Meinungen hervorgegangen, eines jeden Systems spottet. Der Anteil der einzelnen Tannaiten an der agadischen Geistesarbeit, den uns Bacher so lichtvoll vor Augen führt, kann daher auch nur im Zusammenhang mit der sonstigen agadischen Produktion voll gewürdigt werden.

Zu den Vorzügen der ersten Auflage treten in der neuen Ausgabe außer zahlreichen Berichtigungen und Ergänzungen im Text und in den Anmerkungen zwei Anhänge: „Über den Ursprung des

Wortes Haggada" und „Die Haggada als einer der drei Zweige der alten jüdischen Traditionswissenschaft". Dieselben sind schon früher an wenig zugänglicher Stelle[2]) erschienen und werden jeden fachmännisch gebildeten Leser durch die Fülle des Materials und die ruhige, sichere Methode der Beweisführung erfreuen und fördern.

So dürfen wir hoffen, daß das wertvolle, auch äußerlich vornehm ausgestattete Werk sich neue Freunde zu den alten erwerben und zum vertieften Studium der rabbinischen Literatur das Seinige beitragen werde.[3])

---

[1]) Vergl. unsere Schrift „Bousset's Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht", p. 11.

[2]) Jew. Quart.-Review IV 406—429 bezw. Revue des Etudes juives XXXVIII 211—219.

[3]) Vgl. jetzt des Verfassers Nachruf auf Bacher im Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit. XVIII (Berlin 1915) S. 177 ff.

---

# 8. Wünsche's Uebersetzung der kleinen Midraschim.

### (Aus Israels Lehrhallen.)

### a) Band I.*)

Die Midraschim, die aus öffentlichen Vorträgen entstandenen Bibelkommentare der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, gehören zu den wichtigsten und interessantesten Geisteserzeugnissen des Judentums. In ihnen sind nicht nur die Kenntnisse und die Gedanken der bedeutendsten jüdischen Gelehrten niedergelegt, sondern auch die Anschauungen, die Wünsche und die Hoffnungen des ganzen Volkes kommen darin zum Ausdruck. Sie sind darum die wichtigste Quelle für die Kenntnis des Judentums in dem Zeitalter, in welches die Entstehung des Christentums wie des Islams fällt. Am Faden des Bibelwortes aufgereiht, erscheinen hier tiefsinnige Legenden neben treffenden Gleichnissen, kernige Sprüche neben phantasievollen Zukunftsbildern. Doch die Religionsgeschichte ging bis vor kurzem fast achtlos an den hier aufgehäuften Schätzen vorbei, weil das Eindringen in die Geisteswelt des Midrasch für den nicht von früher Jugend damit Vertrauten die größten Schwierigkeiten

---

*) Sonntags-Beilage der Königsb. Hart. Zeit. Nr. 385 (18. VIII. 07).

bietet. Bald hebräisch, bald aramäisch, untersetzt mit Lehnwörtern aus allen damaligen Kultursprachen, stellt er schon an die Sprachkenntnisse des Lesers hohe Anforderungen und gibt in seiner kurzen, prägnanten Ausdrucksweise dem Scharfsinn manche schwere Aufgabe zu lösen. Wünsche hat sich nun ein großes Verdienst erworben, wenn er schon vor längerer Zeit die wichtigsten Midraschim und die inhaltlich eng damit verwandten haggadischen Bestandteile der beiden Talmude ins Deutsche übersetzt und damit für weite Kreise der Theologen und Religionshistoriker erschlossen hat. Nunmehr geht er auch daran, die kleineren (größtenteils von Jellinek gesammelten) Midraschim zu übersetzen, und die erste eben erschienene Lieferung des Werkes enthält eine Auswahl interessanter Legenden, die auch den Laien interessieren dürfte. Die Übersetzung liest sich fließend und ist bis auf einige bedenkliche Irrtümer im ganzen als gelungen zu bezeichnen.

### b) **Band III.***)

Von Wünsche's Übersetzung der kleinen Midraschim liegt heute der dritte Band vollendet vor. Derselbe enthält neunzehn Stücke zur jüdischen Eschatologie und Apokalyptik, deren Original sich in dem heute schon selten gewordenen Bet ha-Midrasch von Jellinek findet. Da dieser Zweig der jüdischen Literatur, so interessante Perspektiven er nach verschiedenen Seiten hin bietet, von jüdischen Gelehrten auffallend wenig beachtet und bearbeitet wurde, während die christlichen Gelehrten nur selten die Originale lesen konnten, so wird durch Wünsche's Übersetzung ein reiches, bisher fast unverwertetes Material der Forschung recht eigentlich erst erschlossen. In der Einleitung bespricht W. die religionsgeschichtliche Bedeutung der von ihm übersetzten Schriften und weist mit Recht darauf hin, wie stark babylonisch-assyrische, persische und griechische Vorstellungen auf diese Literatur eingewirkt haben, und welchen Einfluß sie selbst andrerseits auf die christliche und noch mehr mohammedanische Eschatologie ausgeübt hat. Eine weitere nicht unwichtige Frage, auf die W. nur an einzelnen Stellen gelegentlich eingeht, ist das Verhältnis der nur griechisch bezw. in Tochterübersetzungen erhaltenen Schriften zu den hier hebräisch vorliegenden Texten. Dieselben stammen nämlich aus sehr verschiedener Zeit und sehr verschiedenen Kreisen und sind teilweise

*) Orient. Lit. Zeit. 1909 Nr. 7 Sp. 314 ff.

erst selbst Übersetzungen aus dem Aramäischen, bei einigen ganz jungen Stücken sogar aus dem Arabischen. In einem und demselben Midrasch ist oft altes Material mit ganz jungen Stücken zusammengeleimt, so daß man bei der religionsgeschichtlichen Verwertung nicht vorsichtig genug zu Werke gehen kann. Auch der Text ist meist in verwahrlostem Zustande auf uns gekommen, so daß bei einer erstmaligen Übersetzung Fehler unvermeidlich sind. Doch hätte mancher Irrtum Wünsche's bei größerer Sorgfalt vermieden werden können.

### c) **Band IV.***)

Der vorliegende vierte Band der „Lehrhallen", der wieder elf wenig bekannte und schwer zugängliche Midraschim durch Übersetzung erschließt, ist geeignet, in noch weiteren Kreisen Interesse zu erregen als seine Vorgänger. Denn die hier gebotenen Stücke haben größtenteils ein allgemein menschliches Interesse, indem sie die volkstümliche Moral des rabbinischen Judentums in ihrer reinsten Ausprägung zeigen. Diese auf der Haggada fußenden und erst im Mittelalter nach gewissen äußeren Gesichtspunkten angelegten Sammlungen von Sittenlehren entbehren zwar jeder äußeren Abrundung und vollends jeder systematischen Darstellung, entschädigen uns aber für diese Mängel reichlich durch die Fülle von schönen und originellen Gedanken, die uns hier meist in der anspruchslosen Form des Spruchs oder der Maxime entgegentreten. Bald sind die sittlichen Lehren nach den Anfangsworten geordnet — so in den mit לעולם oder גדול beginnenden Sammlungen —, bald nach Buchstaben des Alphabets — so in den beiden großen nach R. Akiba genannten Midraschim —, bald nach Zahlen — so in dem Midrasch Maase Thora. Mag uns manches darin durch seine Naivität zum Lächeln nötigen, manches als geistlose Spielerei erscheinen, durch das Ganze weht doch ein Geist der ernstesten Sittlichkeit, der uns zeigt, wie unter dem „Joch des Gesetzes" und dem Joch des äußeren Druckes der Sinn für das Gute und Edle unter den Juden nicht nur nicht erstickt, sondern noch vertieft und verinnerlicht wurde. Hat doch eben erst auch Chwolson[1]) die jüdischen Sittenschriften des Mittelalters schön und treffend charakterisiert und dabei festgestellt, „welche tiefen Wurzeln diese Lehren innerhalb der besseren Elemente der Judenheit gefaßt haben, und

*) Orient. Lit. Zeit. 1910 Heft 4 Sp. 161 ff.

wie sie ihnen sozusagen in Fleisch und Blut übergegangen sind, und zwar in einem bei weitem höheren Grade, als dieses im Mittelalter in der Christenheit der Fall war".

Für die Folkloristik wichtig aus unserm Bande sind namentlich der „Midrasch der 10 Gebote" und die „Dreizehn ethischen Erzählungen", sowie die „Zwei Erzählungen", von denen die erste eine interessante Parallele zu Schillers Bürgschaft mit demselben Motive enthält.

An Hand von Wünsche's Übersetzung wird nunmehr auch der nur des Biblisch-Hebräischen Kundige an die Originale sich heranwagen können, die durch ihre leicht verständliche Sprache zum ersten Eindringen ins Neuhebräische besonders geeignet sind.[2])

---

[1]) Das letzte Passahmahl Christi. Neuausgabe 1908, S. 187/88.

[2]) Inzwischen ist auch der Schlußband (V) des Werkes erschienen, siehe die Besprechung in Or. Lit. Zeit. 1912, 500 ff.

---

IV.

# Religionsgeschichtliches.

---

## 1. Was bedeutet יהוה אחד Deut. 6, 4?*)

In der letzten (3.) Auflage von Kautzsch Die Heilige Schrift des A.T.s[1]) ist Deut. 6, 4 wiederum übersetzt: „Höre Israel! Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein". Im Kommentar z. St. (von Marti) ist bemerkt: „Wie man die Worte konstruieren muß, ist strittig. Ist אחד prädikativ zu יהוה („Jahwe ist einer") oder mehr attributiv und deskriptiv („Jahwe als einer", einziger) zu fassen? Der Sinn kann doch nicht zweifelhaft sein; in dem Satz ist die Formel für den Glauben an Jahwe als den einzigen Gott (zunächst der Israeliten, noch nicht der Menschheit überhaupt) gefunden. Also die Monolatrie ist dem Zusammenhang gemäß darin ausgesprochen; aber man sieht, wie leicht dieser Satz die Formel für den absoluten Monotheismus werden konnte."

Hierzu ist folgendes zu bemerken: Schon aus sprachlichen Gründen ist die Auffassung von אחד als Attribut unmöglich. „Jahwe allein" kann hebräisch nicht anders als יהוה לבדו ausgedrückt werden. Die einzige Stelle, an der אחד attributiv gebraucht zu sein scheint, ist 1. Chr. 29, 1 שלמה בני אחד בחר בו אלהים נער ורך Dort liegt jedoch die Sache nicht nur grammatisch anders als in unserem Verse, sondern auch der Text ist unsicher, indem LXX אשר für אחד las, während Pesch. das Wort überhaupt nicht übersetzte. Tatsächlich haben daher auch alle jüdischen Erklärer und Übersetzer von der LXX κύριος εἷς ἐστί ebenso im Zitat Marc. 12, 29) bis zur Gegenwart יהוה אחד immer prädikativ gefaßt wie an der beweiskräftigen Parallelstelle Zach 14, 9 ביום ההוא יהיה יהוה אחד ושמו אחד.

---

*) Orient. Lit. Zeit. 1908 Nr. 12 Sp. 537.

Auch in der Textbibel von Kautzsch ist richtig übersetzt: „Jahwe ist nur einer“. Leider läßt uns K. im unklaren darüber, warum er jetzt wieder zu der Übersetzung „Jahwe allein“ zurückkehrt, was um so auffallender ist, als inzwischen der Papyrus Nash an unserer Stelle die für die prädikative Auffassung von אחד entscheidende Lesart יהוה אחד הוא gebracht bat.

Auch die religionsgeschichtlichen Ausführungen des Kommentars sind zu beanstanden. Statt einer Beweisführung erhalten wir nur einen Machtspruch: „Der Sinn kann doch wohl nicht zweifelhaft sein“. Wieso kann es nicht zweifelhaft sein, daß Jahwe hier zunächst nur als einziger Gott der Israeliten, noch nicht der Menschheit überhaupt hingestellt ist? Was meint Marti, wenn er sagt, daß „dem Zusammenhang gemäß die Monolatrie darin ausgesprochen ist“? Der Zusammenhang läßt vielmehr die eine wie die andere Auffassung zu. Jedoch an anderen Stellen des Deuteronomium ist so deutlich wie möglich ausgesprochen, daß Jahwe nicht nur der einzige Gott Israels, sondern der einzige Gott überhaupt ist: 4, 35 „Es ist dir gezeigt worden zu erkennen, daß Jahwe der Gott ist, keiner sonst außer ihm“. 4, 39 „du sollst jetzt erkennen, daß Jahwe der Gott ist im Himmel droben und drunten auf Erden, keiner sonst“. 7, 9 „So erkenne, daß Jahwe, dein Gott, der Gott ist“. Besser kann der reine Monotheismus durch keine Definition ausgedrückt werden. Wenn gegen den prinzipiell monotheistischen Charakter des Deuteronomium etwa[2]) auf Stellen wie 4, 19. 29, 25 hingewiesen wird, so ist dazu einfach zu bemerken, daß mit der Tolerierung der heidnischen Anbetung von Sonne, Mond und Sternen doch noch nich die Göttlichkeit derselben irgendwie anerkannt ist.[3])

---

[1]) Deuteronomium ist wieder von Marti bearbeitet.

[2]) So auch von Bousset Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum 40.

[3]) Schon die heidnischen Polemiker gegen das Judentum warfen in ähnlichem Sinne die Frage auf, warum Gott die falschen Götter nicht vernichte. Vergl. die naive Antwort der jüdischen Ältesten Mischna Aboda Zara 4,7 und christliche Parallelen dazu bei I. Bergmann, Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter 70.

# 2. Das wahre Bild des pharisäischen Judentums.*)

Ein volles halbes Jahrhundert ist verstrichen, seitdem Abraham Geiger seine schon in der „Urschrift" ausgesprochenen Anschauungen vom Wesen der Pharisäer und Sadduzäer zusammenfassend darstellte und damit einem richtigen geschichtlichen Verständnis des Judentums im Zeitalter des zweiten Tempels und darüber hinaus bis zum Abschluß des Talmuds den Weg wies.[1]) Die von ihm gewonnenen Resultate drangen indessen zuerst nur sehr langsam durch und sind bis heute noch lange nicht allgemein anerkannt. Die Gründe dieser Erscheinung sind unschwer zu erkennen. Denn ganz abgesehen davon, daß die christlichen Theologen erst allmählich die Notwendigkeit eingesehen haben, von den Arbeiten jüdischer Gelehrter Notiz zu nehmen, war die herkömmliche Auffassung vom pharisäischen Judentum viel zu tief im Gefühl verankert, als daß wissenschaftliche Argumente sie so leicht hätten erschüttern können. War sie doch nicht nur gestützt durch die Autorität des Neuen Testaments, aus dem man so lange ausschließlich seine Kenntnis des pharisäischen Judentums geschöpft hatte, sondern auch geheiligt durch die Gewohnheit von fast zwei Jahrtausenden, in denen man verlernt hatte, dem Judentum gerecht werden zu wollen. Die Mißachtung des Judentums und ganz besonders des „Judentums im neutestamentlichen Zeitalter" war schon etwas Selbstverständliches, gleichsam ein moralisches Dogma, das man förmlich liebgewonnen hatte, und mit dessen Preisgabe man ein Stück der eigenen Seele hätte opfern müssen.

Es gehörte also nicht nur eine große geistige, sondern eine fast noch größere sittliche Kraft dazu, um ein Urteil zu revidieren, dem das Herz so freudig zustimmte wie der Verstand. Aber auch solche Forscher, die den Willen zur höchsten Objektivität hatten, konnten Geigers Untersuchungen gewöhnlich nicht folgen, geschweige denn ihre Resultate anerkennen und auf ihnen weiterbauen. War doch dazu eine Summe von Kenntnissen des biblischen und nachbiblischen Judentums nötig, wie sie in dieser Vereinigung seitdem kein jüdischer, geschweige denn ein nichtjüdischer Gelehrter besessen hat.

---

*) Einleitung zu R. Travers Herford Das Pharisäische Judentum in seinen Wegen und Zielen dargestellt. Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von Rosalie Perles. Leipzig. Gustav Engel. 1913.

Speziell das talmudische Schrifttum, das nach Umfang und Inhalt die Hauptquelle für das Verständnis der Entwicklung des pharisäischen Judentums darstellt, war den christlichen Gelehrten in den meisten Fällen unbekannt, ja direkt unzugänglich. Denn wo hätten sie Gelegenheit gehabt, sich von sachkundiger Seite in jene ihnen so fremde Gedankenwelt einführen zu lassen, oder welche Hilfsmittel existierten, um ihnen das Eindringen zu erleichtern! Es ist daher nicht zu verwundern, daß eine auf selbständiger Durchforschung aller Quellen basierende jüdische Religionsgeschichte von Esra bis zum Abschluß des Talmuds noch immer zu den Desideraten der Wissenschaft gehört.

Wohl existieren eine Reihe von Darstellungen, deren Verfasser teilweise zu den (auf anderen Gebieten) mit Recht angesehensten Forschern zählen, die aber gerade auf unserem Gebiete versagen, weil ihnen die genauere Kenntnis des pharisäischen Schrifttums abgeht; und es ist wahrlich nicht uninteressant zu beobachten, welche wunderlichen Blüten hier die „Methode" gezeitigt hat, oder deutlicher gesprochen, mit welchen Argumenten man die ungenügende Kenntnis gerade der Hauptquellen als belanglos hinzustellen gesucht hat. So tröstet sich ein berühmter Religionshistoriker, dessen Hauptleistungen sonst gerade auf dem Gebiete der Quellenkritik liegen, über seine geringe Vertrautheit mit der talmudischen Literatur durch die selbstsichere Erklärung, „es sei hier eben möglich, das Einzelne ohne das Ganze zu verstehen", übersieht aber dabei ganz den circulus vitiosus, der in solcher Rechtfertigung liegt. Denn um beurteilen zu können, ob man hier das Einzelne ohne das Ganze verstehen könne, muß man doch eben zuerst das Ganze verstehen. Noch einfacher verfährt ein anderer Religionshistoriker, wenn er sein Werturteil über Mischna und Gemara in Ermanglung einer selbständigen Kenntnis dieser Quellen damit begründet, „daß hier der allgemeine Eindruck zureichend sei". Welche Perspektiven würden sich der Forschung eröffnen, wenn überall eine solche Methode Platz griffe und der „allgemeine Eindruck" als Ersatz für die Quellenforschung in Aufnahme käme!

Diese beiden Proben dürften genügen, um zu zeigen, was auf diesem, aber auch nur auf diesem Gebiet in der Wissenschaft noch möglich ist. Zugleich sind dieselben aber auch ein wertvoller Beitrag zur Psychologie des Vorurteils und gleichsam eine ungewollte Bestätigung zu Steinthal's Definition: „Das aber ist ja gerade das Eigentümliche des Vorurteils, daß es das Bedürfnis nach einem auf

Erkenntnis beruhenden Urteil durch ein Schein-Urteil erstickt, daß es sogar abgeneigt und unlustig macht kennen zu lernen, daß es diese Unlust dann aufs höchste steigert, wenn man ahnt, daß es durch Kenntnis vernichtet würde."

Warum aber, so wird man mit Recht einwenden, haben denn jüdische Gelehrte seit Geiger so wenig ihre eigene Religionsgeschichte in selbständigen Werken behandelt und sich meist darauf beschränkt, die Werke christlicher Forscher einer unerbittlichen Kritik zu unterziehen? Verfügen sie doch gerade über diejenigen Kenntnisse, deren Mangel sie bei christlichen Gelehrten rügen, und könnten die Berechtigung ihrer Kritik durch nichts Besseres erhärten als durch positive Leistungen auf diesem ihnen so naheliegenden Gebiete. Daß die jüdische Wissenschaft keine Disziplin mehr vernachlässigt hat als die Religionsgeschichte, ist allerdings eine nicht wegzuleugnende Tatsache, auf die auch von jüdischer Seite schon öfters mit Bedauern hingewiesen wurde. Welches aber sind die Gründe dieser anscheinend so auffälligen Erscheinung? Ist es gar die von christlicher Seite behauptete „eigentümlich jüdische Unfähigkeit, irgend etwas unbefangen zu betrachten, was mit dem Judentum zusammenhängt"? Es ist nicht zu leugnen, daß auf manche jüdische Gelehrte dieser Vorwurf zutrifft, und zwar nicht etwa nur auf solche, die religiöse Befangenheit zu religionsgeschichtlicher Forschung ungeeignet macht. Der Hauptgrund, der die Objektivität bei so manchen auch freisinnigen jüdischen Gelehrten trübt, ist vielmehr gerade in der ungerechten Beurteilung zu suchen, die das Judentum auch in der Wissenschaft bis heute zu erleiden hat. Der tausendjährige Schmerz über die Verkennung des jüdischen Wesens wird bei ihnen gelegentlich mit einer Elementarkraft zum Ausdruck kommen, und ihren Ausführungen, wenn nicht im Inhalt, so doch mindestens im Ton eine leidenschaftliche Note geben. Dazu kommt noch, daß die Religionsgeschichte für die heutigen Juden nicht nur historisches, sondern (leider!) auch sehr aktuelles Interesse besitzt, indem die Existenzberechtigung der Juden mit Gründen bestritten wird, die aus der jüdischen Vergangenheit geholt werden. Kein Wunder also, wenn der jüdische Gelehrte seine starke persönliche Anteilnahme am Gegenstand nur schwer verleugnen kann, und die Religion, in der er lebt und leidet, noch nicht geschichtlich zu betrachten vermag.

Die Nötigung, das angegriffene Judentum immer und immer wieder zu verteidigen, hat auch noch nach einer andern Richtung

ungünstig gewirkt. Gegenüber der bei christlichen Theologen hervortretenden Tendenz, die Überlegenheit des Christentums über das Judentum festzustellen, suchen jüdische Gelehrte oft mit dem Aufgebot aller Gelehrsamkeit zu zeigen, daß das Judentum schon ebenso hoch gestanden habe. Dabei begehen sie nicht nur in ihrem apologetischen Übereifer den Fehler, das Judentum manches lehren zu lassen, was ihm durchaus fremd ist, sondern sie gehen auch von einer ganz falschen Voraussetzung aus. Geben sie doch damit unbewußt zu, daß das Christentum wirklich in jeder Beziehung religiös unüberbietbar sei, und das Judentum darum zum Erweis seiner eigenen Vollwertigkeit erst seine Übereinstimmung mit dem Christentum nachweisen müsse. Darin liegt aber ein doppelter Irrtum. Das Christentum ist weder etwas Absolutes, wie es seine Theologen fast ausnahmslos annehmen, noch ist es der Maßstab für den Hoch- oder Tiefstand des Judentums, noch gibt es überhaupt absolute Werte in religionsgeschichtlicher Beziehung.

Nicht unerwähnt darf auch ein Moment bleiben, dem man in jüdischen Kreisen bis jetzt wenig Beachtung geschenkt hat, während christliche Gelehrte sich schon oft mit Recht darüber aufgehalten haben. Es ist die beklagenswerte Vernachlässigung der Apokryphen, Pseudepigraphen und der gesamten hellenistischen Literatur seitens eines großen Teiles der jüdischen Gelehrten. Wie wollen dieselben aber die Geschichte der jüdischen Religion verstehen, wenn sie an jenen Quellen achtlos vorübergehen! Sind dieselben doch die einzigen literarischen Denkmäler für diejenigen Richtungen des Judentums, die mit dem Jahre 70 n. Chr. wie in der Versenkung verschwanden, während sie bis dahin mindestens neben dem Pharisaismus starke Unter- oder Nebenströmungen dargestellt hatten, und erfahren wir doch aus ihnen, gegen welche Gegner sich die später zur Alleinherrschaft gelangte Richtung durchsetzen mußte, bis sie als einzige auf dem Kampfplatz übrig blieb und damit das ganze Judentum pharisäisch wurde. Eine ohne Berücksichtigung dieses Schrifttums gegebene Darstellung könnte daher wohl den gewordenen Pharisaismus, nicht aber das Werden desselben darstellen, müßte demnach religionsgeschichtlich unbefriedigend ausfallen.

Von wem also wäre eine Lösung der ebenso schwierigen wie wichtigen Aufgabe eher zu erwarten gewesen: von einem jüdischen Forscher, der die genügende Vertrautheit mit der talmudischen Literatur besitzt und sich dann auch noch die Kenntnis der eben besprochenen Quellen erworben hat, oder von einem christlichen

Forscher, der gerade diese Quellen von Hause aus besser kennt und sich dann noch in die talmudische Literatur eingearbeitet hat? Anscheinend doch sicher von dem jüdischen Forscher; denn die bezeichneten Lücken seines Wissens lassen sich unvergleichlich leichter und schneller ausfüllen. Stellt doch die talmudische Literatur, ganz abgesehen von ihrem ungeheuren Umfgang, jedem, der nicht von Jugend auf sich ihrem Studium hingibt, sprachlich und inhaltlich viel größere Schwierigkeiten entgegen als die größtenteils in griechischer Sprache erhaltene und auch durchgehend schon in Übersetzungen vorliegende andere Schriftengruppe.

Trotzdem ist es ein christlicher Forscher gewesen, der die Aufgabe zu lösen unternahm und innerhalb der von ihm selbst gewählten Begrenzung auch vollkommen gelöst hat. Es ist R. Travers Herford B. A., dessen im vorigen Jahre erschienenes Werk über den Pharisaismus[2]) nicht nur eine wissenschaftlich wertvolle Leistung, sondern geradezu eine sittliche Tat bedeutet. Aus Hibbert-Vorlesungen am Manchester College in Oxford hervorgegangen, bietet es in engem Rahmen eine auf selbständiger Quellenforschung beruhende, doch gemeinverständliche Darstellung vom Werdegang des pharisäischen Judentums, die erste völlig vorurteilslose Behandlung des Problems, zugleich wohl auch die bemerkenswerteste Schrift eines christlichen Theologen über das Judentum, die keine andere Tendenz hat als Gerechtigkeit im höchsten Sinne des Wortes.

Herford, der als unitarischer Geistlicher in Stand (bei Manchester) wirkt,[3]) hat sich lange für seine Aufgabe vorbereitet. Dreißig Jahre hat er auf die Erforschung der talmudischen Literatur[4]) gewendet, bevor er mit seinem Buch hervortrat,[4]) und als erste reife Frucht dieser Studien hat er vor zehn Jahren ein umfassendes Werk über „das Christentum in Talmud und Midrasch“[5]) vorgelegt. Schon in diesem Werke bekundet er eine außergewöhnliche Objektivität, indem er die durchaus ablehnende Stellungnahme der Rabbinen zum Christentum mit der größten Ruhe darstellt und menschlich zu verstehen sucht. Nicht weniger Gerechtigkeit läßt er in demselben den jüdischen Gelehrten der Gegenwart zuteil werden, und seine Worte verdienen hier als das Urteil eines gewiß unparteiischen Richters festgehalten zu werden:[4]) „Soweit ich beurteilen kann, scheint es mir, daß jüdische Historiker, wie es auch nur natürlich ist, einen viel berechtigteren und verständigeren Gebrauch von der rabbinischen Literatur für historische Zwecke gemacht haben, als im allgemeinen

in den Schriften christlicher Historiker zu beobachten ist, die diese Literatur behandelt haben."

Es ist vielleicht kein bloßer Zufall, daß gerade ein englischer Theologe so vorurteilslos dem Judentum gegenüber steht. Denn so sicher die Leistungen der kritischen Theologie in Deutschland bedeutender sind als in England, so sicher nehmen die christlichen Theologen jenseits des Kanals dem Judentum gegenüber im allgemeinen eine freiere und unbefangenere Haltung ein als hierzulande. Es ist das nur eine Folgeerscheinung der verschiedenen Bewertung, die das Judentum im öffentlichen und privaten Leben beider Länder erfährt, und die daher auch in der Wissenschaft ihren Niederschlag findet. Das Entscheidende freilich liegt im Menschen selbst, und eine Gesinnung, wie sie sich in vorliegendem Werke offenbart, kann nur aus der Tiefe einer großen Seele kommen und ist als das Persönlichste an ihrem Träger zu betrachten.

Als Haupteigenschaft Herford's ist seine tiefe Religiosität hervorzuheben, die aus jeder Zeile seines Buches hervorleuchtet und seinem Stil häufig etwas Feierlich-Weihevolles gibt. Diese tiefe Religiosität befähigt ihn auch, in die Tiefen einer fremden Relgion einzudringen und sich in die Seele ihrer Bekenner ganz hineinzudenken und hineinzufühlen. Er belauscht ihre geheimsten Regungen und unscheinbarsten Äußerungen, um zu ergründen, was sie denen bedeutete, die unter ihr lebten. Dazu gehört eine nicht geringe Selbstentäußerung, eine Fähigkeit, seine eigenen Anschauungen und Neigungen völlig zu vergessen und den Gegenstand nur sub specie aeterni zu betrachten. So führt er uns gleichsam plastisch ein Bild vom Pharisaismus vor Augen, wie er wirklich war, wie er denen in der Seele vorschwebte, die seine Schöpfer und Fortbildner waren, und wie er im Leben von denen verwirklicht wurde, die seinen Idealen nachstrebten. Sowohl die Vorzüge wie die Schwächen der pharisäischen Religionsform erscheinen hier in einem ganz andern Lichte, als alle bisherigen von den verschiedensten Tendenzen beeinflußten Darstellungen es ahnen ließen. Wiederholt betont er, daß die Pharisäer den Anspruch darauf haben, endlich auch selbst zu Worte zu kommen, nachdem bisher nur ihre Ankläger sich Gehör verschafft hätten. Nur aus ihren eigenen Schriften dürfte der Maßstab für ihre Beurteilung geholt werden, denn nur aus ihnen werde die Eigenart ihrer Religion verständlich. Mit der Bescheidenheit des echten Gelehrten zweifelt er zwar, ob er als Nichtjude überhaupt den tiefsten Sinn des Pharisaismus erfassen könne, denn dazu sei nur

ein Jude imstande, in dessen Adern gleichsam der Talmud fließe. Doch eine solche Besorgnis ist völlig grundlos, vielmehr hat Herford in seinem Buche nur bewiesen, daß die objektive Würdigung einer Religion dem Draußenstehenden, sofern er nur genügende Sachkenntnis mit Sympathie verbindet, bisweilen eher gelingt als dem Darinstehenden, der die richtige Distanz zu ihr nur schwer findet.

Nicht unerwähnt bleiben darf auch die Stellungnahme des Verfassers zur historischen Kritik des Neuen Testaments. Trotzdem Herford als Unitarier die kirchliche Auffassung vom Bibelwort nicht teilt, steht er doch der geschichtlichen Überlieferung recht konservativ gegenüber. Sowohl die Reden Jesu wie die paulinischen Briefe behandelt er, wenigstens in dem vorliegenden Werke, als authentische Urkunden. In diesem Punkte werden natürlich viele moderne Kritiker nicht mit ihm übereinstimmen, doch gibt gerade diese Haltung gegenüber der Überlieferung seiner sachlichen Kritik ein desto größeres Gewicht. Denn wenn er in der neutestamentlichen Darstellung des Pharisaismus Fehlurteile nachweist und sie in vielen Punkten als teils ungerechtfertigt, teils einseitig erklärt, so kann dies niemand als Ausfluß einer destruktiven Tendenz hinstellen. Die betreffenden Auseinandersetzungen gehören zu den interessantesten Partien des Buches und enthalten feinsinnige Beobachtungen über den wirklichen Gegensatz zwischen der Mutter- und Tochterreligion.

Als ganz besonders wertvoll möchte ich das zweite Kapitel des Buches bezeichnen, das „die Theorie der Thora" behandelt. Das innerste Wesen des Judentums ist hier in knappen Strichen klar und treffend gezeichnet, und zugleich ist damit der Weg, der von der Thora zum Talmud führte, in seiner logischen Folgerichtigkeit aufgedeckt. Hier liegt sozusagen eine ganze jüdische Religionsgeschichte in nuce vor.

Zwei äußere, doch nicht unwesentliche Vorzüge sind noch an dem Buche hervorzuheben. Zunächst die weise Sparsamkeit in der Anführung von Belegstellen, die bei einer Schrift von so mäßigem Umfang doppelt geboten war. Weiter wird es der Leser wohltuend empfinden, daß der Verfasser ihn nicht zwingt, ihm erst durch das Gestrüpp der verfehlten bisherigen Darstellungen zu folgen, sondern (mit einer einzigen Ausnahme) sich mit keinem seiner Vorgänger auseinandersetzt und geradeaus auf sein Ziel losgeht. Denn bei einem Buche, das doch nicht bloß für Fachmänner geschrieben ist, ist es von Wichtigkeit, die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand

selbst zu konzentrieren und nicht durch unnötige Polemik abzulenken.

So sei die vorliegende Übersetzung der Öffentlichkeit übergeben in der Hoffnung, daß sie in weiteren Kreisen das bewirke, was der Verfasser als das Ziel seines Buches hingestellt hat: „Gerechtigkeit, im vorliegenden Falle Gerechtigkeit gegen die Pharisäer".

Die Übersetzung selbst ist das Werk meiner Mutter. Sämtliche vorkommenden Zitate wurden von mir nach den Quellen verifiziert. Biblische Stellen sind meist nach Kautzsch, beziehungsweise Weizsäcker gegeben, rabbinische Zitate ausnahmslos nach dem Urtext neu übersetzt.

(Nachtrag 1920.)

Seit Erscheinen seines größeren Werkes hat Herford in zwei Vorträgen weitere wichtige Beiträge zur Würdigung des Pharisäischen Judentums veröffentlicht. Der eine beschäftigt sich mit der Wirkung des Falles von Jerusalem auf das Wesen der Pharisäer,[7]) und der andere beantwortet die Frage, was die Welt den Pharisäern verdanke,[8]) vgl. das Geleitwort zur Übersetzung des letzteren.

---

[1]) Jüd. Zeitschr. II 11 ff.

[2]) Pharisaism its aim and its method. (Crown Theological Library vol. XXXV). London. Williams and Norgate. 1912.

[3]) Seit 1914 ist Herford Bibliothekar an Dr. William's Library in London.

[4]) Wie lange schon die darin entwickelten Gedanken in Herford schlummerten, zeigt sein schöner, 1890 in der Jewish Quarterly Review (II 454 ff.) erschienener Aufsatz A Unitarian Minister's View of the Talmudic Doctrine of God.

[5]) Christianity in Talmud and Midrash. London. Williams and Norgate. 1903.

[6]) A. a. O. 31.

[7]) The Effect of the Fall of Jerusalem upon the Character of the Pharisees (Society for Hebraic Studies, Publ. Nr. 2) London 1917.

[8]) What the World owes to the Pharisees. London. George Allen and Unwin Ltd. London 1919. Autorisierte Übersetzung aus dem Engl. von Rosalie Perles. Mit einem Geleitwort von Felix Perles. Leipzig. Gustav Engel. 1920.

# 3. Das Gebet im Judentum.

## Vortrag.*)

Es kann kaum eine schwierigere Aufgabe für einen Redner gedacht werden, als im Rahmen eines einzigen kurzen Vortrages über das Gebet im Judentum zu sprechen. Der Gegenstand ist so vielseitig und so beziehungsreich, eröffnet, je tiefer wir eindringen, immer weitere Perspektiven und trägt uns unvermerkt aus der Gegenwart über die Jahrtausende in die graue Vorzeit zurück, daß wir Mühe haben, uns nicht zu verlieren und zu einem klaren Überblick über das im Fluge durchmessene Gebiet zu gelangen. Wenn ich es trotzdem versuche, Sie heute mit einem kaum zu bewältigenden Kapitel aus der jüdischen Geistesgeschichte bekannt zu machen, so leitet mich dabei einerseits die Absicht, den zahlreichen neugewonnenen Freunden unseres Vereins einen ungefähren Begriff von dem so oft leider gar nicht geahnten Reichtum der jüdischen Gedankenwelt zu vermitteln, andererseits aber auch das Bestreben, durch eine geschichtliche Belehrung in weiteren Kreisen Sinn und Verständnis für viele wichtige Fragen der Gegenwart zu wecken.

Nach Philologenart fange ich mit der Worterklärung an, um von da aus weitergehend Ihnen den Begriff des Gebetes im Judentum zu erschließen. Im Deutschen wie in den meisten anderen modernen Sprachen hängt das Wort für „beten“ mit „bitten“ zusammen, und unter einem Gebet versteht man zunächst eine Bitte an Gott. Anders im Hebräischen. Unter den vielen Bezeichnungen für die verschiedenen Arten des Gebets ist eine die vorherrschende geworden und faßt in einem Begriff alle andern sinnverwandten Wörter zusammen, es ist das Ihnen allen wohl bekannte Wort Tephilla.

Was bedeutet nun Tephilla wörtlich? Sie werden erstaunen, zu erfahren, daß die Grundbedeutung nichts anderes ist als „Urteil“, „Gericht“.[1]) Das Gebet ist nach jüdischer Auffassung in erster Linie ein Gericht, das der Mensch über sich selbst hält, ein Urteil, das sein Gewissen ihm selber spricht. Um diese Bezeichnung zu verstehen, muß man auf den Ursprung des Gebets bei den Juden überhaupt zurückgehen. Die ältesten gottesdienstlichen Veranstaltungen waren neben den Opfern die Vorträge der Propheten, die dem Volke teils die überkommenen göttlichen Lehren des Rechts und der Sittlichkeit einschärften, teils neue religiöse Wahrheiten

---

*) 37. Bericht über den Religionsunterricht der Synagogengemeinde zu Königsberg i. Pr. Auch separat bei J. Kauffmann. Frankfurt a. M. 1904.

predigten, die sich ihnen erst in ihren Visionen erschlossen hatten. Eine solche Belehrung hatte zunächst den Zweck, eine reinere Gotteserkenntnis bei den Hörern zu verbreiten und sie zu sittlichem Tun zu ermahnen. Die religiöse Anregung kam von außen, die innere Erhebung mußte erst durch eine allmähliche Belehrung geweckt werden, „dem Gebete mußte die Lehre vorausgehen.“ Bald begnügte sich aber das Volk, dessen Denken inzwischen gereift war, nicht mehr damit, sich beim Gottesdienste lediglich passiv zu verhalten; es empfand den Drang, den eigenen Gefühlen Ausdruck zu verleihen, in einer Art von Bekenntnis das selber auszusprechen, was es als gut erkannt hatte, und das bisher Gehörte und Gelernte an heiliger Stätte öffentlich laut vorzutragen, um es in seiner Gültigkeit und Verbindlichkeit sich selbst besser zum Bewußtsein zu bringen. Das älteste Gebet, das wir kennen, das Schema, ist zunächst ein Bekenntnis des einigen Gottes und dann eine Aufforderung zur Liebe Gottes und zur Erfüllung seiner Gebote. Wenn das Volk sich diese Stellen des Gottesbuches bei jedem Gottesdienst immer wieder von neuem ins Gedächtnis rief und von wahrhaft frommer Gesinnung erfüllt war, so mußten sie ihm wirklich als ein Gericht erscheinen, als ein Maßstab, an dem man die eigenen Gesinnungen und Handlungen messen konnte, als ein untrüglicher Spiegel, der in die geheimsten Falten des Innern hineinleuchtete. Auch eine andere Bezeichnung des Gebets wird hierdurch verständlich, ich meine Sîcha, das eigentlich „Gespräch“ bedeutet. Zu einem Gespräch gehören naturgemäß mindestens zwei Sprechende, und der Sprechende beim Gebet ist nicht nur der Betende, sondern ebenso und noch mehr Gott. Seine Stimme tönt mit und übertönt das Wort des Betenden, der Ruf des Beters ist nur eine Antwort auf die Gottesstimme, die er nie so laut und deutlich vernimmt und versteht als gerade, wenn er selbst betet.

Neben dieser für den öffentlichen Gottesdienst bestimmten Art des Gebets kennt jedoch auch schon das älteste Judentum jenes Gebet, das nicht erlernt und vorgeschrieben werden kann, das dem Grunde des Herzens entstammt und einem natürlichen Bedürfnisse der menschlichen Seele entgegenkommt. Wie schon das stammelnde Kind ein Gebet zu Gott emporsendet, so hat auch die Menschheit noch im ersten Kindesalter, sobald sie nur einen Gott zu ahnen begann, sich hinweggesehnt aus dem Staube der Alltäglichkeit nach dem lichten Äther der Gottesnähe und über dem Vergänglichen etwas Ewiges gesucht. Das Gefühl der eigenen Schwäche und Un-

zulänglichkeit richtete der Menschen Augen nach oben, und das Bewußtsein der Abhängigkeit von einer höheren Macht gab in allen Nöten und Leiden einen Anhalt und eine Beruhigung. Im Gebete suchte sich die gepreßte Seele Luft zu machen, und selbst noch ehe der Gedanke zum Worte reifte, fühlte sich der Betende erleichtert und getröstet, wenn er Gott sein Leid geklagt oder sein Anliegen vorgetragen hatte. Solche Gebete, die der privaten Andacht überlassen waren, waren immer individuell in Form und Inhalt, sie mußten anders lauten je nach der Bildung, der Geisteskraft, der Gemütstiefe und der Redekraft des Betenden. Von solchen Gebeten hat uns die Heilige Schrift eine ganze Anzahl aufbewahrt. Ich nenne Ihnen nur das Gebet Jakobs beim Auszug aus der Heimat, in dem er nichts weiter als Gottes Schutz, Brot zum Essen und ein Gewand zum Anziehen erbittet, und dann wieder das rührende Gebet bei der Rückkehr in die Heimat: Ich bin zu gering für all die Gnade und Treue, die du deinem Diener erwiesen hast, oder an das Gebet Hannas, die inbrünstig vor Gott ihr Herz ausschüttet, die aus der Fülle ihres Grams und Kummers zum Höchsten spricht, ohne daß ein Wort über ihre Lippen kommt.

So hoch aber auch diese Art des Gebetes steht, sie kann nicht als die höchste Stufe der Gottesverehrung betrachtet werden. Denn jedes derartige individuell gefärbte Gebet muß notwendig den Gefühlen, Wünschen und Bedürfnissen des Einzelnen angepaßt sein und kann nie der Ausdruck für das Empfinden einer ganzen Gemeinschaft werden. Bei dem Widerstreit menschlicher Interessen liegt die Gefahr nahe, daß der Einzelne selbstsüchtige und darum unwürdige Gebete emporsende, daß er zu seinen Gunsten Gott ein Eingreifen in die ewigen Gesetze der Natur oder der sittlichen Weltordnung zumute. Ein alter Schriftsteller erzählt: Ein Mutter hatte zwei Söhne, von denen der eine Töpfer, der andere Gärtner war. Sie war beiden mit gleicher Liebe zugetan und ließ nicht ab, Gott um Segen für sie beide anzuflehen. Eines Tages nun besuchte sie den ersten Sohn und erkundigte sich nach seinem Wohlergehen. Da sagte er: Mir geht es gut. Nur bete, daß die trockene Witterung noch länger anhalte, damit meine Töpferware bald austrockne. Dann besuchte sie den zweiten Sohn, der sie wieder bat, Gott um Regen anzuflehen, damit sein Garten nicht länger unter der Dürre leide. Für wen sollte nun die Mutter beten?

Die Selbstsucht und der Eigennutz sind viel zu tief in der menschlichen Natur begründet, als daß sie vor dem Throne Gottes

Halt machen und nicht auch bei ihm Förderung und Erhörung erwarten sollten. Dem konnte nur durch den öffentlichen Gottesdienst entgegengewirkt werden, wo der Einzelne lernen sollte, seine Individualität zurücktreten zu lassen und sich als Glied einer größeren Gemeinschaft zu betrachten, deren Freud und Leid er teilen, deren Wünsche und Bestrebungen er zu den eigenen machen sollte. Vor dem einen Gotte durfte es nur eine Gemeinde mit einem gemeinsamen Willen geben. Alle Unterschiede und Gegensätze schwanden vor der Allmacht Gottes, der gegenüber jeder sich gleich klein und ohnmächtig vorkommen mußte. In den Beziehungen zu Gott wurde das Volk sich zuerst seiner Einheit bewußt, fühlte es sich als zusammengehöriges Ganzes. Diesen Gedanken hat der Prophet Jeremia (Kap. 32 V. 38—39) in aller Schärfe und Klarheit erfaßt, wenn er in Gottes Namen spricht: „Sie sollen mir ein Volk sein und ich werde ihnen ein Gott sein. Ich will ihnen ein Herz und einen Wandel geben, daß sie mich fürchten allezeit zum Wohl für sie und ihre Kinder nach ihnen."

Zum Glück besitzen wir noch das Gebetbuch, aus dem seit mehr denn zwei Jahrtausenden unsere Väter beten lernten, aus dem weiter alle zivilisierten Völker beten lernten und lernen, es ist das Buch der Psalmen. Der Altmeister der vergleichenden Religionswissenschaft, Professor Max Müller in Oxford, der die Gebete aller Völker und Sprachen zum Gegenstand seiner Spezialforschungen gemacht hat, sagt in einer Vorlesung über die ältesten Gebete der Menschheit:[2]) „Wenn man die Hymnen und Gebete anderer Religionen gelesen hat, wird man als vorurteilsloser Kritiker nicht leugnen, daß die hebräischen Psalmen unter den Gebeten der ganzen Welt einzig dastehen durch ihre Einfachheit, ihre Gedankengewalt und die Majestät ihrer Sprache." So urteilt ein Forscher und Denker wie Max Müller, und doch, wie viele gibt es unter uns, die von diesem kostbaren Gute, das sich aus dem Altertum auf uns vererbt hat, wenig kennen und noch weniger verstehen!

Es kann heute nicht meine Aufgabe sein, Ihnen auch nur einen ungefähren Begriff von den Psalmen zu geben. Denn diese Sammlung von 150 religiösen Gesängen, die äußerlich einen so geringen Umfang hat, entstand nach und nach während eines Zeitraums von vielen Jahrhunderten, von der Königszeit bis zur Erhebung der Makkabäer. Die gewaltigen religiösen und politischen Umwälzungen, die die jüdische Volksseele wiederholt bis ins innerste Mark erschütterten, sind darin zum Liede und zum Gebete geworden.

Die wechselnden Stimmungen und Hoffnungen des Volkes sind darin wie die Strahlen in einem Brennspiegel aufgefangen, alle Töne in der Stufenleiter menschlicher Empfindungen klingen uns daraus entgegen: wir finden da himmelhoch jauchzende Hymnen, die die Völker zum Preise des Herrn aufrufen, und daneben Elegien, die aus den Tiefen menschlichen Elends Gott um Hilfe anrufen. Bekenntnisse der Schuld, die den Jammer einer zerknirschten Seele zum Ausdruck bringen, neben Dankliedern eines vor Freude und Glück übersprudelnden Herzens, begeisterte Naturschilderungen, die „den großen Gedanken der göttlichen Schöpfung noch einmal denken“, neben schlichten Worten, die die Vortrefflichkeit der Lehre auch dem einfachsten und bescheidensten Geiste erschließen sollen. Und doch herrscht eine merkwürdige Einheit in dem ganzen Buche; denn die verschiedenen Gefühle, aus denen heraus ein jeder Psalm geboren wurde, münden alle in e i n e n großen Gedanken aus, in den Gedanken an G o t t. Dadurch wird das Einzelne „zur allgemeinen Weihe gerufen“, und ein Zusammenhang, eine enge Beziehung zwischen den widerstreitendsten Empfindungen hergestellt. Die Psalmen sind der vollendete Ausdruck dessen, was das Herz des jüdischen Volkes während so vieler Jahrhunderte bewegte. Wie ein Phonograph alle Feinheiten und Nüancen der menschlichen Stimme genau wiedergibt, so sind dort die geheimsten Regungen der jüdischen Volksseele getreu aufbewahrt, die nur an unser Ohr zu schlagen brauchen, um noch heute alle Saiten unserer Brust erklingen zu lassen. Wohl hat jeder Psalm einen individuellen Verfasser, aber er verschwindet vor der Gesamtheit, deren Gefühle und Stimmungen er nur ausspricht. Das betende Ich in den Psalmen ist immer die ganze Gemeinde; es sind durchgehends Gebete, die einen unpersönlichen, universalen Charakter tragen, die das sagen, was alle erfüllt, was aber nicht jeder so ausdrücken kann. So wie beim Volksliede der Dichter hinter seinem Werke ganz zurücktritt, so kennen wir auch von den meisten Psalmen nicht einmal den Namen des Verfassers. Denn die Überschriften vieler Psalmen, die den Autornamen angeben, sind erst verhältnismäßig spät hinzugefügt worden und fehlen oder variieren zum Teil noch in den ältesten Übersetzungen des Buches. — Die tiefste und schönste Charakteristik der Psalmen finden Sie in dem ersten Kapitel des klassischen Werkes von Z u n z, „Die synagogale Poesie der Juden“. Allerdings stellt dieses Kapitel stellenweise hohe Ansprüche an die Denkkraft und an die Kenntnisse des Lesers.

Fragen wir uns, worin die unvergängliche Schönheit der Psalmen besteht, wieso sie noch heute wie vor Jahrtausenden unser Herz erbeben machen von den Schauern der Andacht, warum ihr Klang noch heute nicht nur alle Synagogen, sondern auch alle Dome der Christenheit durchbraust, wieso die reiche Poesie der Völker nichts Besseres und Schöneres an ihre Stelle setzen konnte, so werden wir antworten: nirgends sind die tiefsten Regungen der menschlichen Seele schlichter, reiner und wahrer in Worte gesetzt worden, nirgends ist der Glaube an die Kraft des Gebetes, an seine Erhörung durch einen gerechten Vater aller Menschen mit so unbezwinglicher Gewalt zum Ausdruck gelangt, niemals ist die Natur als Quelle der Gotteserkenntnis, als Predigt zum Lob ihres Schöpfers klarer erkannt und erklärt worden als in den Psalmen. Wohl haben Griechen, Römer und moderne Völker gewaltigere Schöpfungen auf verschiedenen Gebieten der Dichtkunst aufzuweisen, aber keines ihrer Werke ist so in das Bewußtsein aller Nationen übergegangen, ist in solchem Maße Gemeingut der Menschheit geworden, hat so viel zur sittlichen und ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechts beigetragen wie das kleine Buch der Psalmen. Der Genius des jüdischen Volkes hat nicht nur den stumpfen Sinn der Völker für die reine Erkenntnis Gottes erschlossen, er hat auch ihre schwere Zunge gelöst und sie das Höchste, was sie fühlten und dachten, in Worte zu kleiden gelehrt.

So groß war die Schöpferkraft dieses Genius, daß er auch im Exil sich noch weiter offenbarte. Als die Söhne Judas weinend an den Strömen Babels saßen und ihre Harfen an die Weiden hängten, da griff dieser Genius wieder dem Winde gleich, der die Äolsharfe rührt, in die Saiten und entlockte dem alten Instrument neue Laute, wie sie vordem nie darauf vernommen wurden. Und als durch die Gnade des Perserkönigs das jüdische Gemeinwesen und der Tempel auf Morias Höhe von neuem erstand, bis zur Zeit, da die Makkabäer für das Heiligtum kämpften und siegten, begleiteten immer wieder neue Psalmen die vielen einander ablösenden Umgestaltungen des äußeren und inneren Lebens.

Mit dieser Zeit verstummte nach und nach die Zionsharfe, ihre Kraft schien erschöpft und gebrochen, und ihre letzten Klänge wurden bald begraben unter dem dröhnenden Donner der weltgeschichtlichen Ereignisse, die das jüdische Volk in ihren Strudel zogen. Mit immer unheimlicherer Gewalt legte Rom seinen Arm auf alle Länder und drohte auch das kleine Judäa wie so viele

größere und mächtigere Reiche zu erdrücken. Die verzweifelten Versuche des Volkes, sich dieser tödlichen Umarmung zu erwehren, nahmen alle geistigen und sittlichen Kräfte der Nation in Anspruch und ließen keine Zeit zum Dichten und Singen übrig. Der ungleiche Kampf endete, wie zu erwarten stand, mit dem Untergang des jüdischen Staates und dem Untergang des Nationalheiligtums.

Mit dem Aufhören des Opferdienstes und der Ausdehnung der Diaspora auf alle Länder der damals bekannten Erde mußte der Gottesdienst auf eine neue Grundlage gestellt werden, mußten neue Gebete verfaßt und neue Institutionen zur Anregung der Andacht geschaffen werden; und doch vollzog sich dieser Übergang leicht und natürlich, ohne große innere Umwälzungen und religiöse Kämpfe. Nachdem der sichtbare räumliche Mittelpunkt für das Judentum zu existieren aufhörte, schufen sie sich einen neuen unsichtbaren, und darum unangreifbaren Mittelpunkt, um den sie sich von neuem scharten. Dieser Mittelpunkt war das gemeinsame Gebet, der gemeinsame Gottesdienst in der heiligen Sprache der Väter. Die Synagoge mit ihrem rein geistigen, nur aus Gebet und Belehrung bestehenden Kultus ist zwar durchaus nicht erst in jener Zeit entstanden, sondern schon ein halbes Jahrtausend früher durch Esra begründet worden. Aber ihre volle Bedeutung erlangte sie erst nach der Zerstörung des Tempels, an dessen Stelle sie nun als wertvollerer Ersatz trat. Nicht nur ihre Religion und ihre Urkunden nahmen die Juden in alle Länder mit, sondern auch die alten Gebete, die den Kern und Grundstock des neuen Gottesdienstes bildeten und an die sich die aus den Verhältnissen geborenen allmählich ankristallisierten. Auch die neuen Gebete knüpften an die alten an und wünschten, soweit sie überhaupt Bittgebete waren, eine Wiederkehr der Zustände herbei, auf die die alten paßten und verfaßt worden waren. Das Hauptgebet, das Gebet kurzweg „Tephilla“ genannt, wurde nun die „Schemone Esre“, die damit beginnt, Gott als den Gott der Väter zu preisen, der sich immer gleich bleibt, der der Frömmigkeit der Väter gedenkt und ihren Kindeskindern Erlösung sendet. Während in den Psalmen in der Regel die Einzahl gebraucht wird, auch wenn die ganze Gemeinde als der Betende erscheint, ist hier durchweg die Mehrzahl gebraucht: Unser Gott, heile uns, sieh auf unser Elend, sammle uns von den vier Enden der Erde, laß uns nicht zu schanden werden. Der Zustand des „Golus“, des Exils, betrachteten sie immer als provisorisch und konnten sich gar nicht mit dem Gedanken vertraut machen, daß

nicht bald der Tempel mit seinen Opfern wiedererstehen werde. Vergebens lehrten die größten Führer und Meister, daß es der Opfer nicht mehr bedürfe, und als wertvollerer Ersatz an ihre Stelle das Gebet, das Studium der Gotteslehre und die Liebestätigkeit getreten sei, daß außerdem die Zerstreuung gerade das Judentum erhalten und seine Lehre in der ganzen Welt verbreiten werde. Das Volk wollte nicht von seiner schönsten Hoffnung lassen und hat diesen unerfüllbaren Hoffnungen einen breiten Raum in seinen Gebeten gewährt.

So hohen Wert dieser geregelte Gemeindegottesdienst für die religiöse Erziehung des Volkes hatte, lag in ihm doch eine gewisse Gefahr. Die Einschnürung des Gebets in eine feste Form, die Beschränkung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort konnte leicht zu einer Veräußerlichung führen und die individuelle Frömmigkeit immer mehr zurückdrängen. Dieselben Gelehrten, die die Schöpfer der öffentlichen Liturgie waren, schufen darum gleichzeitig einen Begriff, für den es sonst in keiner alten Sprache, auch nicht im Neuen Testament, eine Bezeichnung gibt, ich meine den Begriff Kawwana „Andacht",[3]) der noch heute jedem Juden geläufig ist. Die Kawwana (vollständiger Kawwanath halleb wörtlich „Richtung des Herzens") ist die Hauptvorbedingung für jedes Gebet, und so konnte Maimonides in seinem Ritualkodex auf Grund der in der alten rabbinischen Literatur zerstreuten Stellen die Forderung der Andacht in folgende Form zusammenfassen:[4]) „Jedes Gebet ohne Andacht ist kein Gebet. Hat man ohne Andacht gebetet, so soll man noch einmal mit Andacht beten. Wessen Sinn gerade verwirrt oder mit anderen Gedanken beschäftigt ist, der darf nicht beten... Wie ist die Andacht? Man mache sein Herz von allen anderen Gedanken frei und betrachte sich, als ob man unmittelbar vor Gott stehe. Darum soll man sich vor dem Gebet ein wenig hinsetzen, um in die andächtige Stimmung zu kommen, und dann bete man mit Ruhe und Innigkeit und verrichte sein Gebet nicht wie jemand, der eine Last trägt, sie abwirft und dann weitergeht. Darum soll man auch nach dem Gebete ein wenig sitzen bleiben und erst dann sich entfernen. Die alten Frommen verweilten eine Stunde vor und eine Stunde nach dem Gebet und beteten eine Stunde lang... Man trete nicht zum Beten hin unmittelbar vom Scherz, von leichtfertiger Rede, von Unterhaltung, von Streit, von Zorn, sondern nur von Worten der Lehre (d. h. vom Studium oder von einem Gespräch religiös-sittlichen Inhalts)". Um das Bedürfnis nach religiöser

Erhebung auch außerhalb des Gotteshauses befriedigen zu können, schufen die Rabbinen auch zahlreiche individuelle Gebete, die sich durch besondere Zartheit auszeichnen und nur zum Teil Aufnahme ins Gebetbuch fanden.[5])

Was die äußere Gestaltung des Gottesdienstes betrifft, so war derselbe wie schon in der früheren Zeit zum großen Teil belehrender Natur. An die Vorlesung aus der Thora knüpfte sich eine Auslegung, die zunächst den Wortsinn in der betreffenden Landessprache erklärte, dann aber den Inhalt frei ausschmückte, das Vorgelesene mit der Gegenwart in Verbindung brachte und die nötigen Lehren und Anwendungen auf die Zeitverhältnisse gab. Diese Vorträge, aus denen sich unsere Predigt entwickelte, wurden Midrasch genannt. Der Midrasch suchte im Gotteswort Mahnung zur Pflicht, Rat für schwierige Fragen, Trost für Leiden und Heimsuchungen, Belehrung über neue philosophische Probleme und schuf so eine lebendige Verknüpfung zwischen Vergangenheit und Gegenwart.

Die eigentlichen Gebete dieser Zeit geben nur das wieder, was durch den Midrasch ins Volksbewußtsein übergegangen war. So sind dieselben nicht nur Denkmäler der Empfindungen, sondern auch Denkmäler der jeweiligen Geschicke geworden, und so können wir uns auf Grund der Gebete die ganze Geschichte der Juden rekonstruieren:[6]) „So ward im Laufe der Jahrhunderte das Gebet oder vielmehr der den Tempeldienst vertretende öffentliche Gottesdienst ein Mittelpunkt, um welchen das politische wie das religiöse, das denkende wie das poetische Israel sich bewegte. Da aber diese vier Seiten nur die vier Gesichter eines und desselben göttlichen Geistes waren, so fielen nach und nach dem Gebete alle geistigen Schätze zu, und aufgenommen ward in den Gottesdienst Nationalgeschichte und Leiden, Vergangenheit und Zukunft, das Verhältnis des Geistes zu dem Urgeist, des Einzelnen zur Menschheit, des Menschen zur Natur; und die dichterischen Stoffe, die in Schrift und Hagada aufgehäuft lagen, wurden von den Dichtern der Synagoge angebaut. So ist aus den einfachen Elementen des ältesten Rituals: dem Schema (dem Bekenntnisse der Einheit), der Tefilla (dem eigentlichen Gebet), und der Keduscha (der Verherrlichung Gottes) die reiche gottesdienstliche Ordnung hervorgegangen, die, wie bei keinem Volke sonst, in sich allein eine Schatzkammer von Religion und Geschichte, von Poesie und Philosophie ausmacht.

In den Vordergrund dieses Gemäldes tritt der Versöhnungstag.

Aufrichtiger Besserung und Buße wird an diesem Tage Vergebung zuteil, und von der Besserung ist die Erlösung abhängig; für Tränen und Reue, für Kränkungen Unschuldiger bleiben im Himmel die Eingänge offen, durch welche die Gebete emporsteigen. Der Neujahrstag galt als Gerichtstag, und die zehn Tage, die von da ab dem Versöhnungstage vorausgehen, als vorbereitende Bußtage. Für diese heilige Zeit wurden bereits früh angemessene Gebete ausgearbeitet, zumal da der Versöhnungstag ganz in der Synagoge zugebracht wurde, und sie war es, die vornehmlich alle jene Elemente des wachsenden Gottesdienstes sich dienstbar machte. Je mehr sich Judas Leben und Sprache in die Synagoge zurückzog, desto mehr Reiz hatte es für das jüngere Geschlecht, das, was es im Beten empfand, was es in Vorträgen gelernt, sich in der heiligen Sprache, in dichterischem Schmucke, vortragen, vorsingen zu lassen. So wurden in Piut und Selicha die Propheten und die Psalmen verjüngt, erneuert; für den geschichtlchen Stoff aber, aus dem des Mittelalters Vorträge und Psalmen gearbeitet wurden, sorgten Herrscher und Priester in den beiden Reichen: im Reiche des islamischen Königs der Könige, und in dem Reiche des apostolischen Knechtes der Knechte."

Sie haben soeben vernommen, daß in Piut und Selicha die Propheten und Psalmen sich verjüngt und erneuert haben. Viele von Ihnen werden nicht einmal diese Bezeichnungen kennen und noch weniger ihre wörtliche Bedeutung und den ihnen zu Grunde liegenden Begriff. Piut hängt mit dem Worte poëta der „Dichter" zusammen und heißt wörtlich „Dichtung", Selicha wieder ist ein gut hebräisches Wort und bedeutet „Bußgebet". Unter Piut verstand man eine in Verse gebrachte religiöse Belehrung nach Art des Midrasch. Während der Midrasch ein freier Vortrag war, der in Anknüpfung an das Bibelwort irgend einen neuen Gedanken, eine wichtige Zeitfrage im Lichte der Religion behandelte, war der Piut in gebundener Rede und gab dieselben Gedanken in einer viel gehobeneren Sprache, „durch die poetische Form sollte dem Gottesdienst mehr Glanz gegeben werden, die Geschichte der Väter sollte eine prächtige Wohnstätte, der Midrasch ein gefälliges Gewand, die Empfindungen einen heiligen Ausdruck empfangen." Der Piut wurde von dem Vorbeter allein vorgetragen und oft auch verfaßt. Der Vorbeter hieß „Scheliach Zibbur" „der Abgesandte der Gemeinde", nicht in dem Sinn, wie in andern Religionen der Priester den Vermittler zwischen Gott und dem Menschen spielt, sondern in

dem höheren Sinne, daß er der Dolmetsch der Gefühle der ganzen Gemeinde sein sollte.

Aber wie im Altertum begnügte sich das andächtige Volk bald nicht mehr mit dem Zuhören, sondern wollte seine Gefühle selbst aussprechen. So entwickelte sich allmählich eine religiöse Poesie, die nicht mehr eine von außen kommende religiöse Erweckung und Belehrung darstellte, sondern von der Gemeinde selbst an hohen Festtagen gesprochen oder auch gesungen wurde. Bezeichnend ist, daß die Hauptform dieser religiösen Poesien die Selicha, d. h. das Bußgebet ist. Den Hauptgegenstand bilden die unendlichen Leiden Israels, die hier immer als die gerechte, selbstverdiente Strafe für die Sünden der Gegenwart wie der vergangenen Geschlechter hingestellt werden. Kein Murren, keine stumme Resignation, keine dumpfe Verzweiflung, sondern hoffnungsvoller Aufblick zu Gott, der die Sünden verzeiht und die Leiden enden läßt. Keine wilden Rachegesänge gegen die Peiniger, sondern inniges Flehen, daß Gott das Herz der Fürsten und Völker erleuchten und ihnen eine bessere Gesinnung einflößen möge, oder höchstens demütige Bitte, daß Gott die Pläne der Feinde vereitle, aber nie oder doch fast nie eine Bitte um ihre Bestrafung und Vernichtung. Diese Gesänge sind sprachlich oft unvollkommen und schwerfällig, das Elend, das sie geboren, hat ihnen auch die Form gegeben, die Sprache verkümmerte im Jammer der Jahrhunderte, und doch sind diese Lieder kostbarer als die dithyrambischen Dichtungen aller Völker. Denn diese Lieder sind die Tränen, die Israel durch anderthalb Jahrtausende geweint, sie sind, wie Zunz bemerkt, „ein aus der Erde dringender Schrei des Blutes von Hunderttausenden“. Wem sonst sollten auch die Juden ihr Leid klagen, bei wem durften sie hoffen, teilnahmsvolles Gehör zu finden, als bei ihrem Gotte, bei wem sonst ihr Recht suchen, das ihnen auf Erden jede Macht verweigerte! Der schrille, unharmonische Jammerschrei der unschuldig Verfolgten, der uns aus diesen Liedern entgegentönt, ist eine niederschmetternde Anklage gegen die Könige und Priester, die Stämme und Völker, die Veranlassung zu solchen Gebeten gegeben.

Warum, so fragen gewiß viele von Ihnen, sind diese Gebete nicht längst abgeschafft, sind sie doch ästhetisch geringwertig und ihrem Inhalt nach nicht mehr zeitgemäß, da die Verhältnisse, aus denen sie entstanden sind, gottlob überwunden sind?

Nur der erste Einwurf kann anerkannt werden, in der Tat können sie uns formell vielfach nicht mehr befriedigen, aber der

Inhalt ist noch nicht veraltet. Mehr als Dreiviertel aller Juden duldet noch dieselben Qualen, stöhnt unter denselben Leiden. Jedes Wort dieser Lieder paßt auf die Stimmung unserer verfolgten Brüder in Rumänien, Rußland, Galizien, und wir, die wir mit ihnen fühlen und namentlich im Gebete uns als eine einzige große Gemeinde fühlen, wir sollten diese Gebete nicht mehr verstehen, sie sollten uns nicht mehr andächtig stimmen können? Gerade hierbei sollten wir bedenken, daß Tephilla „Gebet", ein „Urteil", ein „Gericht" bedeutet; gerade weil wir in glücklicheren Verhältnissen leben, müßten wir am schmerzlichsten berührt werden, wenn wir daran denken, wie viele unserer Brüder noch im Elend schmachten, müßten unsere Pflichten gegen dieselben noch ernster auffassen. Aber auch ein Urteil im andern Sinn ist es für uns: das Leitmotiv dieser Lieder ist immer die Akeda, die Erinnerung an die Opferung Isaaks. Unsere Väter haben unter unsagbaren Leiden ihre Religion hoch gehalten und treu bekannt, sie erlitten freudig das Martyrium für ihren Glauben, gaben ihr Leben und das ihrer Lieben für die Heiligung des göttlichen Namens dahin. Wie beschämt steht die Gegenwart vor diesem hehren Bilde der Vergangenheit: das höchste Gut, das unsern Vätern nicht für ihr Leben feil war, ist heute manchem gegen Menschengunst und äußern Vorteil verkäuflich; was keine Leiden vermochten, vermag heute das Wohlleben und die Genußsucht. Aber auch für die unter uns, die aus solch einer Prüfung groß hervorgehen, liegt tiefer sittlicher Wert in diesen Liedern. Muß nicht jeder denkende und fühlende Mensch, wenn er den Jammer vergangener Jahrhunderte sich vorführt, gerührten Herzens Gott danken, als dem, der die Zeiten ändert und uns ein glücklicheres Leben beschieden hat!

Wir können indes auf der andern Seite auch in der Geschichte des jüdischen Gebets die Beobachtung machen, daß neue Zeiten neue Lieder hervorbringen. Im arabischen Spanien, das während des Mittelalters für die Juden eine Oase inmitten des allgemeinen Drucks und der geistigen Verkümmerung war, erstanden mit den besseren Zeiten gottbegnadete religiöse Dichter, die die zerbrochene Zionsharfe von neuem rührten, daß gewaltige ungeahnte Töne ihr entquollen. Die Psalmisten schienen wiedergeboren, ein Salomo ibn Gabirol, ein Jehuda Hallevi, ein Ibn Esra, Männer, die auf der Höhe der Bildung und Wissenschaft ihrer Zeit standen, sangen zu Gottes Ehre Lieder, an deren Gefühlsinnigkeit und Wärme sich die Frommen erquickten und erhoben, an deren Formschönheit sich bald die Juden aller Länder berauschten.

Es dauerte nicht lange, und die zarten Töne ihres Sanges schwollen zu machtvollen Akkorden an, empfunden und gesungen von ganz Israel. Was sich jeder Dichter wünscht, aber fast keiner erreicht, von seinem ganzen Volke gesungen zu werden, das fiel jenen schon bei ihren Lebzeiten zu. Ihre Gebete gingen sogleich in den Gottesdienst aller Länder über und tragen uns noch heute auf den Flügeln der Andacht zu den höchsten Gefühlen empor.

Neben diesen religiösen Poesien, die nur für Sabbat und Festtage bestimmt waren, liefen noch zahlreiche in ungebundener Rede gehaltene Gebete, die in der Zeit vom 3. bis zum 9. Jahrhundert allmählich entstanden und den Grundstock unseres täglichen Gottesdienstes bilden. Dieselben gruppieren sich um die zwei alten Hauptgebete, das Schema und Schemone Esre, denen sie eine Umrahmung geben sollen. Im einzelnen auf den Inhalt derselben einzugehen, muß ich mir im Rahmen dieses kurzen Vortrags leider versagen. Nur eines möchte ich hervorheben, daß ihnen größtenteils ein stark universalistischer Zug innewohnt. Gott wird darin weniger in seinen Beziehungen zu Israel, als in seinen Beziehungen zur ganzen Welt betrachtet. Gerade dadurch, daß die Juden in alle Länder zerstreut wurden, erweiterte sich rasch ihr religiöser Gesichtskreis. Sie sahen in der ganzen Welt so viel Wahn und Irrglauben um sich, daß sich der Glaube an ihre weltgeschichtliche Mission immer mehr in ihnen festsetzte, daß die Überzeugung von dem dereinstigen Herankommen des Gottesreiches auf Erden immer tiefer in ihnen wurzelte. Der erhabene von den Propheten verkündete Gedanke des messianischen Reiches, in dem allgemein Gotteserkenntnis, Recht und Frieden herrschen sollten, gewann desto stärkere Kraft, je weiter die Möglichkeit seiner geschichtlichen Verwirklichung hinauszurücken schien. Vollends in den Gebeten des Neujahrs- und Versöhnungsfestes erscheint Gott als der Richter der ganzen Welt, vor dem die Bewohner der Erde gleich der Herde vor ihrem Hirten dahinziehen; und als höchster Wunsch wird da in jeder Schemone Esre ausgesprochen, daß Gott in seiner Herrlichkeit über die ganze Welt herrsche und in seinem Glanze über allen Bewohnern der Erde erstrahle, daß jedes Geschöpf erkenne, daß Gott es erschaffen, und alles, was Odem in seiner Nase hat, spreche: Gott ist König, und seine Herrschaft waltet über alles. Und wieder das Alenu-Gebet, das ursprünglich nur für das Neujahrsfest bestimmt war und erst später im deutschen Ritus zum täglichen Schlußgebet wurde, klingt in die Hoffnung aus, daß nach dem Worte des Propheten[7]) „der Ewige

einst König über die ganze Erde sein werde, er einzig und sein Name einzig".

Trotz dieser Gedankenfülle, trotz dieses Reichtums an formell vollendeten Gebeten sank der Gottesdienst seit dem späteren Mittelalter immer mehr von seiner früheren Höhe herab: die durch den Druck von außen geförderte Umbildung ließ weder Verständnis für die Hoheit und Schönheit der Gebete noch Sinn für eine würdige äußere Gestaltung des Gottesdienstes aufkommen. Das Gotteshaus, das oft in abgelegenen Winkeln und Kellern sich verbergen mußte, verlor jeden äußern baulichen Schmuck. Die Gebete wurden von gesangsunkundigen Vorbetern vorgetragen. Die Beteiligung der Gemeinde vollzog sich ohne Ordnung und Regel. Der Sturm, der in ihrem Innern tobte, machte sich Luft in ekstatischem, lautem Gebet und unschönen Bewegungen. Die Andacht solcher schmerzzerissener Seelen konnte nicht wie die Stimme eines sanften Säuselns klingen.

Da sprengte Moses Mendelssohn die Pforten des Ghetto, und die erste Aufgabe des neuen Geschlechtes war es, den verwahrlosten Gottesdienst zu veredeln und zeitgemäß zu gestalten. Nun erhob sich ein gewaltiger Kampf zwischen den Alten, die von der überkommenen Form nicht ablassen wollten, und den Jungen, die Schönheit und äußere Würde vom Gottesdienst verlangten. Beide Teile gingen in diesem Kampfe oft zu weit. Die einen wollten in ihrer Starrheit der Zeit gar kein Zugeständnis machen, die andern wieder, teils aus Kurzsichtigkeit, teils aus Nachahmungssucht, wollten vielfach den alten Gottesdienst ganz abschaffen und einen neuen nach fremden Mustern eingerichteten an seine Stelle setzen. Es ging ihnen dabei wie einem Ehemann, von dem der Talmud erzählt,[8]) daß er sich von seiner Frau scheiden wollte, weil sie ihm nicht mehr gefiel. Er kam zu R. Ismaël und trug ihm sein Anliegen vor. Dieser ließ die Frau, deren Gesicht von Kummer und Not vergrämt war, pflegen und mit schönen Kleidern ausstatten und rief dann nach einiger Zeit den Ehemann zu sich: „Von dieser Frau wolltest Du Dich scheiden?" „Nein, ich erkenne sie ja kaum wieder." Da brach R. Ismaël in den Schmerzensruf aus: Die Töchter Israels sind schön, aber das Elend entstellt sie.

Auch der Gottesdienst Israels war schön, aber das Elend hatte ihn entstellt; die äußere abstoßende Form, unter der allein man ihn kannte, hatte vielfach seinen Inhalt ganz verdunkelt, und man glaubte sich berechtigt, ihn ganz aufzugeben. Zum Glück aber erstanden

in allen Ländern erleuchtete Geister, die das Verständnis für den wahren Gehalt unserer Gebete der Menge erschlossen und die Berechtigung des überkommenen Gottesdienstes mit den Waffen wissenschaftlicher Kritik erhärteten, ihnen allen voran der schon mehrfach angeführte Zunz. So hat sich allmählich eine würdige Form für den altehrwürdigen Inhalt herausgebildet, und statt der dumpfen Gewölbe mit ihren kahlen Wänden erheben sich jetzt stolze Prachtbauten, in denen sich Israel zu erhebender und auch die Sinne ansprechender Andacht sammelt.

Nur müssen wir uns bemühen, daß dieselbe Andacht, mit der unsere Väter ihren schmucklosen Gottesdienst abhielten, auch unsere heutigen Bethäuser erfülle. Dazu ist aber ein Verständnis nicht bloß der heiligen Sprache, sondern auch ein Verständnis des Geistes unserer Religion und unserer Gebete nötig. Das gemeinsame Gebet in der hebräischen Sprache ist das Hauptband, das uns mit den Juden aller Länder und Zeiten zusammenhält, und wir dürfen es nicht durchschneiden, ohne daß unsere ganze Religion gefährdet wird. Wer von Ihnen in einer fremden Stadt oder gar in einem fremden Lande einem jüdischen Gottesdienst anwohnte, hat gewiß schon an sich selbst empfunden, welches Gefühl der Beruhigung in die Seele einzieht, wie man sich im Kreise fremder Menschen plötzlich zu Hause fühlt, wenn die altvertrauten Worte und Weisen ans Ohr tönen, wenn man sich eins weiß in der Empfindung mit allen, die am Gebete teilnehmen.

Diese Erkenntnis sollte allmählich unter uns allen einkehren, und der häßliche Streit, ob dieses oder jenes Gebet noch gesagt oder nicht mehr gesagt werden soll, verstummen. Mag jeder nach seinem Bedürfnis und seiner Stimmung dieses Gebet sagen und jenes Gebet nicht sagen, wenn er nur das, was er betet, versteht und sich geistig zum Eigentum gemacht hat, wenn es nicht mehr etwas Fremdes für ihn ist, sondern ihm so erscheint, als wenn er es erst selber verfaßt hätte. Sonst ist unser Gebet eitler Lippendienst, sonst gleicht unser Wort, dem die Andacht fehlt, nach dem Ausspruch unserer Weisen einem Körper ohne Seele.

Israel hat seit den Tagen der Psalmisten die Völker beten gelehrt. Selbst das Hauptgebet der Christenheit „das Vaterunser“ und das Hauptgebet der Mohammedaner „die Fâticha“ sind vom Geiste unserer Religion erfüllt und aus verschiedenen Stellen jüdischer Gebete zusammengesetzt. Heute jedoch haben leider viele aus unserer Mitte zu beten verlernt, vielleicht vor allem deshalb,

weil sie es nie in rechter Weise gelernt haben. Das ist ein schweres Unglück für die Betreffenden wie für die Gesamtheit. Lehren wir das heranwachsende Geschlecht in wahrer Weise beten, damit geben wir ihm die beste Mitgift für den Lebensweg mit. Über allen Kämpfen der Menschen, die die Verschiedenheit des Besitzes, des Standes, der Bildung und des Schicksals bedingt, kann der versöhnende Gedanke der Mencheneinheit nur im Gebet zu dem einen Gotte aufkommen. Nur im Aufblick zu Gott kann das Unterscheidende und Trennende sich in einer höheren Einheit auflösen, können die Völker sich allmählich zusammenfinden zu friedlicher Arbeit am Wohle der Menschheit, bis Gottes Haus, wie es der Prophet verheißen,[9]) ein Haus des Gebetes für alle Völker wird.[10])

---

[1]) Vergl. Goldziher Abhandlungen zur arabischen Philologie I 36, der als Grundbedeutung annimmt „Anrufung Gottes als Richter".

[2]) On Ancient Prayers. (Semitic Studies in Memory of A. Kohut) p. 40.

[3]) Vergl. Löw Gesammelte Schriften II 74 ff.; IV 267—270; 279 Steinthal „Über Andacht" (Zu Bibel und Religionsphilosophie I, 151 ff.); Perles Bousset's Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht 97—104. H. G. Enelow Kawwana: the Struggle for Inwardness in Judaism (Studies in Jew. Literature issued in honour of Prof. K. Kohler, Berlin 1913, p. 82—107). Elbogen Der jüdische Gottesdienst 377 ff.

[4]) Hilchot Tephilla 4, 15 ff.

[5]) Z. B. אֱלֹהַי נְצוֹר, ברכת הַמַּפִּיל. Einige im jerusalemischen Talmud (Berachot 7d) erhaltene individuelle Gebete sind in meinem oben (Anm. 3) angeführten Buch S. 99—100 übersetzt.

[6]) Zunz, Die synagogale Poesie der Juden 7—8.

[7]) Zacharia 14,9.

[8]) bab. Nedarim 66a.

[9]) Jesajas 56,7.

[10]) Eine zusammenfassende Darstellung des Gebets im Judentum mit Literaturangaben bietet jetzt des Verf.'s Artikel „Jewish Prayer" in Hastings' Encycl. of Religion and Ethics X (Edinb. 1918) 191b—196a.

---

# 4. Soziale Gerechtigkeit im alten Israel.

Vortrag.*)

Byron wendet sich in seiner größten Dichtung mit den bedeutungsvollen Worten an den Leser:

„Warum wird Menschenhaß mir nachgesagt?
Weil mich die Menschen hassen, nicht ich sie."

(Don Juan XI 21, 7—8.)

Diese Worte könnten als Motto an die Spitze jeder Geschichte des Judentums gestellt werden. Denn das Schlagwort, mit dem noch heute gegen uns gekämpft wird: die Juden sind ein den sozialen Frieden störendes Element, dieses Schlagwort ist so alt wie das Judentum, trotzdem es durch die Tatsachen Lügen gestraft wurde, seitdem es ein Judentum gibt. Sind doch die Ideen, für deren Verwirklichung sich heute in der ganzen Welt die besten Geister bemühen, die Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, durchaus nicht erst, wie man gemeinhin hört und liest, eine Errungenschaft der französischen Revolution, sind sie doch älter als die ältesten Staatengebilde der heutigen Kulturwelt, sind sie doch schon in Israel durch eine gewaltige Gesetzgebung in die Tat umgesetzt worden zu einer Zeit, aus der wir überhaupt keinerlei geschichtliche Kunde über die meisten Völker Europas besitzen. Doch man begnügt sich nicht damit, dieses weltgeschichtliche Verdienst des alten Judentums keck abzuleugnen, sondern man sucht noch nach Vorwänden, um die Nachkommen vom Genuß der Menschenrechte auszuschließen, die die Vorfahren für die ganze Welt erkämpft haben.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß die modernen Juden seit ihrer Aufnahme in den Staatsverband mit besonderem Eifer sich den sozialen Aufgaben widmen, daß sie nicht nur ihr Vermögen freudig in den Dienst des vielseitigen sozialen Hilfswerks stellen, sondern auch ebenso durch theoretische tief eindringende Forschungen wie durch praktische Mitarbeit den sozialen Fortschritt fördern. Aber der Grund dieser allgemein anerkannten Tatsache wird fast immer verkannt oder verschwiegen, und man begnügt sich, darauf hinzuweisen, daß die Juden, denen so lange die Menschenrechte vor-

*) „Ost und West" 1911 Nr. 6 Sp. 513 ff. Auch englisch unter dem Titel „Social Justice in Ancient Judaism" in The Jewish Review I (London 1911) p. 403 ff. und italienisch unter dem Titel „Giustizia sociale nell' antico Giudaismo" in La Settimana Israelitica II (Firenze 1911) Nr. 24—26.

enthalten waren, eine begreifliche und nicht ganz selbstlose Begeisterung für die Theorien zeigen, denen sie ihre eigene Befreiung verdankten, daß also nur die eigene früher gedrückte Lage ihr Herz weich und empfindlich gemacht habe für alle sozialen Nöte.

Nein, es bedurfte nicht erst dieses äußeren Antriebes, denn die soziale Gerechtigkeit bildete jederzeit einen Grundzug des echten Judentums, betätigte sich zwar zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Umgebungen auf sehr mannigfache Weise, blieb jedoch immer ein charakteristisches Merkmal unserer Religion und wurde als solches von den führenden Geistern deutlich erkannt.

So hat schon vor 1900 Jahren Philo von Alexandria, der den gebildeten Heiden die Größe des Judentums zum Bewußtsein bringen wollte, durch nichts schärfer den Gegensatz zwischen Judentum und Heidentum klar zu machen gewußt, als indem er in einer besonderen Schrift die sozialen Gesetze der Bibel nicht ohne berechtigtes Selbstbewußtsein vorführte und damit den Griechen gleichsam zurief: „Hier habt ihr das unreigenste Wesen des Judentums. Was könnt ihr von der stolzen Höhe eurer Kultur dem gegenüberstellen?“ Allerdings ist auch Philo ein Kind seiner Zeit und kommt den Anschauungen seiner Leser entgegen, wenn er sein Werk betitelt: *Περὶ φιλανθρωπίας* das heißt „Über die Menschenliebe“. Hätte er sein Werk betitelt: *Περὶ δικαιοσύνης*, das heißt: Über die Gerechtigkeit“,[1]) so hätten ihn seine heidnischen Leser nicht verstanden, ahnten sie doch gar nicht, daß Gerechtigkeit noch etwas Höheres bedeuten könne, als das, was ihre eigenen weisen Gesetzbücher enthielten. Philo mußte daher, wenn er die Überlegenheit der jüdischen Gesetzgebung nachweisen wollte, ihr Menschenliebe nachrühmen. Es sollte das zugleich auch eine Antwort auf die schon damals beliebte Verunglimpfung des Judentums sein, das seine Feinde der Misanthropie, das heißt des Menschen hasses, beschuldigten.

Philo war indes im griechischen Gedankenkreise derart befangen, daß er wohl selbst sich nicht darüber klar war, daß Gerechtigkeit etwas unendlich Schwereres und Höheres bedeute als bloße Menschenliebe. Derselbe verhängnisvolle Irrtum beherrschte dann auch die ganze christliche Moral, bewirkte eine Umwertung der moralischen Begriffe; und indem die Gerechtigkeit entthront, ja fast als Sünde erklärt wurde, während man die Liebe auf den Schild erhob, wurde die wahre Sittlichkeit für fast zwei Jahrtausende zurückgeworfen, bis das erlösende Wort von der Erklärung der Menschen-

rechte wieder an die altjüdische Anschauung anknüpfte, und so der Boden geschaffen wurde, auf dem die Saat jüdischer Gedanken reifen und zur herrlichen Frucht sich entwickeln konnte.

Nur wenige von den großen Sozialreformern waren sich indessen bewußt, daß sie mit ihren Bestrebungen auf den Spuren jüdischen Geistes sich bewegten, und es war erst einem der modernsten und weitschauendsten Nationalökonomen, es war erst Henry George, dem Verfasser von „Fortschritt und Armut“, vorbehalten, den Anteil des alten Judentums an der sozialen Erziehung der Menschheit aufzuweisen und in Moses gleichsam den großen Heros wiederzuentdecken, den die Welt als ihren wahren Befreier segnen muß. Es ist erhebend, aber zugleich auch beschämend für uns, daß gerade ein Henry George, der nicht unserer Gemeinschaft angehört, klarer als irgend einer vor ihm die ganze Größe der sozialen Gesetzgebung des alten Judentums erfaßt, dargestellt und als vorbildlich noch für unsere Tage erklärt hat.

Wenn ich eben sagte, es ist beschämend für uns, wenn gerade ein Nichtjude als erster die volle Bedeutung der altjüdischen sozialen Gesetzgebung erkannt hat, so dachte ich an die betrübende Tatsache, daß ein großer Teil unserer modernen Juden von jenen Gesetzen ihrer eigenen Vorfahren überhaupt nichts weiß. Dieselben Juden, die rastlos mitarbeiten an allen sozialen Aufgaben, die gerade darin sich als so moderne Menschen fühlen und eben deshalb vielleicht es verschmähen, sich mit der Vergangenheit ihres Volkes vertraut zu machen, dieselben Juden stehen auf einmal sehr überrascht da, wenn sie durch einen Vortrag, oder durch eine Broschüre, oder — was wohl am seltensten vorkommt — durch eine Predigt erfahren, daß die Urkunden des Judentums auch in unserer Zeit nicht bloß für den Kultus oder höchstens für die Altertumsforschung Bedeutung haben. Ich entsinne mich noch des erstaunten Gesichtes eines hochgestellten Gemeindemitglieds, das nach Anhörung einer Predigt über Sabbat- und Jobeljahr erklärte: Das hätte ich doch nicht geglaubt, daß die alten Juden schon Bodenreformer waren!

Da diese mangelnde Kenntnis wahrscheinlich noch öfter anzutreffen ist, ohne daß es zu einem so freimütigen Bekenntnis kommt, soll im Folgenden die soziale Gerechtigkeit im alten Israel besprochen werden.

Es ist wohl allgemein bekannt, daß nicht nur die christliche Theologie, sondern auch die moderne Religionswissenschaft mit Vorliebe den Gegensatz zwischen Judentum und Christentum und somit

die Überlegenheit des letzteren auf die Formel bringt: das eine ist Erlösungsreligion, während das andere nur Gesetzesreligion ist. Nun, der Vorwurf kann uns ungekränkt lassen. Denn das Judentum ist gerade dadurch, daß es Gesetzesreligion ist, zugleich auch Erlösungsreligion, zwar nicht im mystischen Sinne, daß der Mensch erst einer Erlösung von der Sünde bedarf, die ihm nur durch höhere Gnade zuteil wird, sondern ganz im konkreten Sinn: das Judentum will die Menschen aus den unerträglichen Zuständen erlösen, die sie sich zum größten Teil selbst gegenseitig bereiten und von denen sie auch wiederum nur selbst durch tätiges Eingreifen sich befreien können. Diesem Zweck dient ausschließlich ein großer Teil der Gesetzgebung. So ist es bezeichnend, daß Moses nach der Überlieferung seine Tätigkeit als sozialer Befreier seines Volkes beginnt, lange bevor er ihm eine religiöse Botschaft bringt. Er geht, wie es in der Schrift heißt, zu seinen Brüdern hinaus und sieht ihre Lastarbeiten. Der als ägyptischer Prinz Erzogene, der durch die glückliche Verkettung verschiedener Umstände statt des elenden Sklavenlebens die Bildung und die Genüsse des Königshofs kennen gelernt hat, er betrachtet noch immer die unter der Frohnarbeit seufzenden Sklaven als seine Brüder und weiht ihnen sein Leben. So steht auch bezeichnenderweise die soziale Befreiung, der Auszug aus Ägypten, zeitlich vor der geistigen Befreiung, der Offenbarung am Sinai. Die Freiheit ist nicht die Frucht sondern die Vorbedingung der religiösen Erkenntnis. Und welches sind wiederum nach Auffassung der Schrift, und ich füge hinzu, nach Auffassung auch der radikalsten Bibelkritik, die ältesten und wesentlichsten Gesetze neben den zehn Geboten? Es sind fast nur soziale Vorschriften, und es ist um so wichtiger, auf diese Tatsache hinzuweisen, als das babylonische Gesetzbuch des Hammurabi, das in zivil- und kriminalrechtlicher Beziehung manche Berührungen mit dem Pentateuch aufweist, so daß man an ein Abhängigkeitsverhältnis gedacht hat, gerade in sozialer Beziehung weit hinter demselben zurücksteht.

Die erste Vorschrift in unserem Abschnitt, der von den Kritikern das Bundesbuch genannt wird, betrifft die Behandlung der israelitischen Sklaven. Nach der Befreiung aus Ägypten sollte sich im neuen Lande nicht wieder eine neue Art von Sklaverei auftun, sollte die alte Unfreiheit sich nicht in anderer Gestalt fortsetzen. Die Freiheit der Person ist also das oberste Grundgesetz, das an einer anderen Stelle des Pentateuchs in der Form erscheint:[2]) „Meine Diener sind sie, die ich aus Ägypten herausgeführt habe, darum sollen

sie sich nicht wie Sklaven verkaufen." Da aber bei der damaligen Form des Wirtschaftsbetriebs die völlige Abschaffung der Sklaverei noch nicht möglich war, wurden eine Reihe von einschränkenden und mildernden Bestimmungen getroffen. So wurde derjenige, der einen Menschen stahl, um ihn in die Sklaverei zu verkaufen, mit dem Tode bestraft. Ferner durfte der israelitische Sklave nicht länger als sechs Jahre im Dienst bleiben. Wollte er jedoch aus Anhänglichkeit an seinen Herrn über diese Zeit hinaus dienen, so wurde ihm zur Strafe für seinen knechtischen Sinn das Ohrläppchen durchstochen, damit gleichsam jeder daraus lerne, daß man nicht ungestraft die gebotene Freiheit verschmähen dürfe. Die geringste Körperverletzung, die der Herr dem Sklaven zufügte, genügte schon zu seiner sofortigen Freilassung. Hatte die Verletzung jedoch den sofortigen Tod des Sklaven zur Folge, so wurde sie am Herrn „gerächt", d. h. (nach der traditionellen Erklärung) mit dem Tode bestraft. Die günstige Lage des Sklaven im alten Israel kennzeichnet ein im Talmud (bKidduschin 22a) erhaltenes Wort: Wer einen israelitischen Sklaven erwirbt, setzt gleichsam einen Herrn über sich.

Doch die Krone aller sozialen Einrichtungen war der Sabbat. Während in den zehn Geboten das Sabbatgebot nur mit der Ruhe Gottes nach vollbrachtem Schöpfungswerk begründet ist, wird im Bundesbuch der Sabbat rein als soziale Institution behandelt, und als einzige Begründung ist dafür angegeben:[3]) „Damit dein Ochs und dein Esel ruhe, und damit aufatme der Sohn deiner Magd und der Fremdling." Hier wird ganz vergessen, daß der Sabbat für alle Israeliten ein Ruhetag sei, um uns nur zum Bewußtsein zu bringen, daß seine Wohltat speziell den arbeitenden und sozial zurückgesetzten Klassen zugute kommen soll.

Darum bleibt auch die Gesetzgebung nicht beim Sklaven stehen, sondern wendet sich in gleicher Weise dem Fremdling, dem Stiefkind aller alten Gesetzgebungen, zu. Die Bedrückung und Ausbeutung des Fremdlings wird verboten mit dem Hinweis:[4]) „Kennt ihr doch die Seele des Fremdlings, da ihr selbst Fremdlinge gewesen seid im Lande Ägypten." Diese der hebräischen Sprache eigene Ausdrucksweise: „die Seele jemands kennen" im Sinne von „mit ihm fühlen", „wissen, wie ihm zumute ist", diese Ausdrucksweise wird, wie ich beiläufig bemerken möchte, nicht nur Menschen, sondern sogar Tieren gegenüber gebraucht. So heißt der bekannte Satz,[5]) den man meist nach Luther anführt: „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehes" vielmehr richtiger „kennt die

Seele seines Viehes". Es wird also sozusagen auch dem unvernünftigen Tiere eine Seele zugeschrieben, insofern als es den Schmerz fühlt.

Wir erfuhren eben, daß die Bedrückung und Ausbeutung des Fremdlings mit einer moralischen Begründung verboten war. Unmittelbar darauf wird auch die Bedrückung der Waisen und Witwen mit dem Hinweis auf Gott als ihren Annehmer verboten. So wie hier zum ersten Male Fremdling, Waise und Witwe als unsere Schutzbefohlenen genannt sind, so bilden sie in der gesamten späteren Gesetzgebung wie auch besonders in den Reden der Propheten eine stehende Figur zur Bezeichnung derjenigen Klassen, gegen die wir besondere soziale Pflichten zu erfüllen haben. Neben ihnen steht dann noch der Arme, für den das Gesetz weitgehende Fürsorge trifft. Vor allem ist es verboten, dem Inländer irgendwelchen Zins aufzuerlegen. Die Übertretung dieses Gebotes wurde immer als besonders schwere Sünde gerügt. Auf das Verbot des Zinsnehmens folgt die Bestimmung, daß man ein als Pfand gegebenes Kleid noch am selben Tage zurückgeben müsse. Das Deuteronomium enthält noch die Zusatzbestimmung, daß man das Gewand einer Witwe überhaupt nicht pfänden dürfe, und verbietet außerdem, den Mühlstein zu pfänden, sowie in das Haus des Armen einzudringen, um ein Pfand zu erhalten. Auch hier wird wieder auf Gott als Beschützer der Armen ausdrücklich hingewiesen.

Als sollten wir darüber belehrt werden, daß die Armenfürsorge nicht unserem guten Willen überlassen ist, vielmehr eine Rechtspfllicht darstellt, der wir uns nicht entziehen dürfen, folgen gleich darauf die Vorschriften über gewissenhafte Handhabung der Rechtspflege, Warnung vor falschem Zeugnis, Parteilichkeit und Bestechlichkeit. Hier wird nicht nur gewarnt, der Stimmung der Menge nachzugeben und das Recht des Armen zu beugen, sondern es steht auch eine besondere Bestimmung, die wahrscheinlich in keinem anderen Gesetzbuch enthalten ist:[6]) „Du sollst den Armen nicht bevorzugen in seinem Rechtsstreit." Nichts ist so bezeichnend für den Geist der jüdischen Gesetzgebung, als diese Mahnung, die uns erkennen läßt, welche Gesinnungen man beim Richter voraussetzte: Der alle Gesetze durchwehende Zug sozialen Empfindens war so stark, daß zu befürchten stand, es könnte zugunsten des Armen eine parteiische Entscheidung stattfinden. Auch bei diesen die Rechtspflege betreffenden Bestimmungen wird auf Gott als obersten Vertreter des Rechts hingewiesen.

Wir sehen also, daß schon in diesen ältesten Partien der Gesetzgebung bei allen sozialen Vorschriften immer und immer wieder auf Gott hingewiesen wird. Das ist kein bloßer Zufall, und wir haben es hier auch nicht mit einer bloß formelhaften Wendung zu tun, sondern wir stehen hier vor einer bedeutsamen Erscheinung: Die soziale Gerechtigkeit bildet im alten Judentum nicht nur eine Seite des religiösen Lebens, sondern die Hauptseite, und je tiefer die religiöse Erkenntnis drang, desto mehr Nachdruck wurde darauf gelegt, bis zuletzt die Propheten geradezu erklärten: Religion und Gotteserkenntnis sind gleichbedeutend mit sozialer Gerechtigkeit.

Der ganze Gottesbegriff des Judentums drängte förmlich zu einer solchen Auffassung der menschlichen Pflichten. Treffend charakterisiert Nietzsche[7]) das Alte Testament als „das Buch von der göttlichen Gerechtigkeit". Auf keine Eigenschaft Gottes wird so oft und so stark Nachdruck gelegt, wie auf seine Gerechtigkeit. Einseitige Betrachtungsweise hat daraus kurzweg einen „Gott der Rache" gemacht, was ja insofern richtig ist, als auch die strafende Gerechtigkeit Gottes einen breiten Raum in der Bibel einnimmt. Aber neben und vor derselben steht die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes; er schafft all denen Recht, denen ihr Recht auf Erden verweigert wird. Er sieht die Tränen und hört die Klagen der Bedrückten; er ist ihr „Goël", d. h. ihr Blutsverwandter, der ihr Recht noch über ihren Tod hinaus zu vertreten hat. Darum verlangt er von jedem, der ihm nahestehen will, sich der Leidenden und Schwachen anzunehmen. Es ist das ein unmittelbarer Ausfluß der Anschauung, daß die Gesetze der ewigen Gerechtigkeit, nach denen Gott die Welt lenkt, auch für die Menschen in ihrem Handeln maßgebend sind. Eine Übertretung derselben ist eine Verkennung Gottes und darum eine Verkennung der eigenen Menschenwürde. Die wahre Menschenwürde besteht darin, Gott in seinem Wirken zu erkennen und diese Erkenntnis im Leben zu betätigen. Ich müßte alle prophetischen Reden mitteilen, wenn ich die Belege für diese Anschauung vollständig anführen wollte. Es sei daher heute nur eine Stelle aus dem Propheten Jeremias herausgegriffen, die diesen Gedanken in prägnanter Weise zum Ausdruck bringt:[8]) „Nicht rühme sich der Weise seiner Weisheit, nicht der Held seiner Stärke, nicht der Reiche seines Reichtums, sondern dessen rühme sich, wer sich rühmen mag: einsichtig zu sein und mich zu erkennen, daß ich Liebe, Recht und Gerechtigkeit auf Erden übe und daß ich solches verlange, spricht der Ewige."

Daß in dieser Stelle der Schlüssel zum Verständnis der ganzen jüdischen Gottesanschauung liege, hat schon vor mehr als 700 Jahren kein Geringerer als Maimonides erkannt. Er erklärt nämlich am Schlusse seines großen philosophischen Werkes, des „Führers der Verirrten", es sei sehr beachtenswert, daß hier die Gotteserkenntnis nicht etwa in metaphysischen Aussagen über das Wesen Gottes gesucht werde, daß es also nicht etwa heiße: „erkennen, daß Gott einzig, unkörperlich, unvergleichlich ist", sondern daß nur die Eigenschaften Gottes genannt seien, die dem Menschen als Richtschnur für sein eigenes Handeln dienen können. In dieser Auffassung begegnet sich Maimonides einerseits mit Spinoza, der im XIII. Kapitel des Theol. polit. Traktas die angeführte Stelle aus Jeremia ganz im gleichen Sinne erklärt, andererseits mit Hermann Cohen, der sich in seiner „Ethik des reinen Willens" folgendermaßen äußert (S. 380): „Die Sittlichkeit allein ist das Amt dieses einzigen Gottes der Propheten. Wenn Gott vom Menschen fordert, daß er ihn erkenne und liebe, so fordert er nur, daß er die Sittlichkeit erkenne, liebe und übe. Gott erkennen heißt hier nicht, seine Natur und sein Wesen erforschen." Ähnlich lesen wir dort an anderer Stelle (S. 528): „Die Propheten wurden Märtyrer nicht eigentlich, was man so nennt, für eine Glaubenslehre, sondern das ist das rein Menschliche an ihnen, daß sie für ihre Politik sich opfern; daß diese ihre Politik nichts anderes ist, als was wir heute Sozialismus nennen. Recht zu schaffen den Armen, das ist ihr Glaube. Daher ist ihre Religion Sittlichkeit. Nicht Liebe fordern sie und Barmherzigkeit, sondern Recht und Gerechtigkeit. Für diese Forderung setzen sie ihren Mut, ihre Tapferkeit ein. Sie sind daher die Vorbilder der wahren Tapferkeit, sie sind die echten Helden der Politik und der Weltgeschichte."

Die prophetischen Reden sind für uns deswegen so wertvolle Zeugnisse, weil sie nicht in abstrakten Theorien sich verlieren, sondern ins volle Menschenleben hineingreifen, und mit einem Realismus, wie wir ihn kaum bei den modernen Schriftstellern finden, die düstersten Bilder aus dem sozialen Leben entrollen. Sie zeigen uns einerseits, daß die Lehren der sozialen Gerechtigkeit damals noch nicht im Volke durchgedrungen waren, aber sie beweisen andrerseits durch ihre kategorische Form, daß diese Forderungen schon längst bestanden und als bekannt vorausgesetzt wurden, ja sie treten mit einem solchen Tone der Selbstverständlichkeit auf ohne den Anschein, irgend etwas Neues lehren zu wollen, das man schon daraus

entnehmen darf, daß die Propheten nicht sowohl die Schöpfer als die Lehrer der höchsten Sittlichkeit waren, daß sie den Gott der sozialen Gerechtigkeit nicht erst entdeckt, sondern nur die Erkenntnis seines Wesens gefördert, verbreitet und erhalten haben. Hören wir Amos, den ältesten Propheten, dessen Reden uns erhalten sind, so haben wir nicht den Eindruck, daß er dem Volke eine überraschende Entdeckung mitteilen will, daß er ihm vielmehr eine schon bekannte, aber vergessene Wahrheit ins Gedächtnis rufen will (5, 10 ff.): „Sie hassen den, der im Tode für das Recht eintritt, und verabscheuen den, der die Wahrheit redet. Darum, weil ihr die Geringen niedertretet und Geschenke an Korn von ihnen annehmt, sollt ihr wohl köstliche Weinberge anlegen, aber keinen Wein von ihnen trinken. Denn ich weiß wohl, viel sind eure Schandtaten und zahlreich eure Sünden: ihr bedrängt die Unschuldigen, nehmt Bestechung an und unterdrückt die Dürftigen im Tor.... Ich hasse, ich verachte eure Feste und kann eure Feiertage nicht riechen. Denn wenn ihr mir Brandopfer darbringt, nehme ich eure Gaben nicht gnädig auf, und die Mahlopfer von euren Mastkälbern sehe ich nicht an. Hinweg von mir mit dem Geplärre eurer Lieder; das Rauschen eurer Harfen mag ich nicht hören, vielmehr möge Recht sprudeln wie Wasser und Gerechtigkeit, wie ein nimmer versiegender Bach..." So wird der Prophet, der ein Anwalt des gekränkten Rechts ist, zugleich ein Anwalt Gottes und verteidigt Gott gegen die unwürdige Verkennung seines Wesens.

Aber so gewaltig auch das Wort des Propheten ist und so überwältigend sein Eindruck im ersten Augenblick gewesen sein mag, es wäre doch wie jedes gesprochene Wort verhallt und wäre begraben worden unter den lauteren Stimmen des Tages, wenn es nicht greifbaren Ausdruck gefunden hätte in Gesetzen und Einrichtungen, die die Lehre ins Leben übersetzten und so dem flüchtigen Worte Kraft und Halt für alle Zeiten verliehen.

Große geistige und soziale Umwälzungen vollziehen sich nicht mit einem Tage. Es müssen erst Generationen vergehen, bis die neuen Ideen verstanden werden und durchdringen. Die Betätigung hinkt immer der Theorie nach, und vor allem die Gesetzgebung setzt erst den Schlußstein auf eine schon vollendete geistige Entwicklung. So bildete sich unter dem Einflusse der prophetischen Lehre und im Anschluß an die schon bestehenden alten Gesetze allmählich eine gewaltige Gesetzgebung heraus, die teilweise auch vollkommene Neuschöpfungen enthielt. Wann diese Gesetze entstanden sind, läßt

sich im einzelnen nicht mehr feststellen, jedenfalls nicht auf einmal, sondern in allmählicher Entwicklung, die wir im Deuteronomium abgeschlossen sehen. Das Deuteronomium, das der Zeit des Königs Josia, also dem Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. angehört, ist, wie Kalthoff[9]) treffend bemerkt, „der erste weltgeschichtliche Versuch, den Humanitätsgedanken, den Gedanken eines Menschenrechts, zum Ausgangspunkt einer Gesetzgebung zu machen."

Hier seien nur die wichtigsten Bestimmungen herausgegriffen, die diesen Charakter des Deuteronomiums besonders deutlich erkennen lassen. Der Arme erhielt darin einen rechtlichen Anspruch auf Unterstützung, aber nicht in Form eines entwürdigenden Almosens, sondern in bestimmten Abgaben, die auf dem Besitz lasteten. Vor allem ist hier der Ma'aser zu nennen, der Zehnt vom Ertrag des Bodens, den jeder alle drei Jahre als Armensteuer zu reservieren hatte. Als empfangsberechtigt werden der gesetzlich vom Grundbesitz ausgeschlossene Levit, der Fremdling, die Waise und die Witwe genannt. Weiter muß die Ecke jedes Feldes für den Armen stehen bleiben, ebenso gehörte ihm die Nachlese im Feld, Weinberg und Olivengarten und stand ihm das Recht zu, zur Stillung des Hungers, so viel als er mit der Hand pflücken konnte, von jedem Felde zu nehmen. Der Lohn des Arbeiters, gleichviel ob Inländer oder Ausländer, mußte unverkürzt schon am Abend des Arbeitstages ausgezahlt werden. Dem Sklaven mußte bei seiner Entlassung nach sechsjähriger Dienstzeit noch ein reiches Geschenk in Naturalien gegeben werden. Den seinem Herrn entlaufenen Sklaven durfte man nicht ausliefern. Auch der Fremdling, dessen schon die alte Gesetzgebung gedacht hatte, wird jetzt nicht nur dem Schutz, sondern der besonderen Liebe empfohlen, und zwar mit der schönen Begründung:[10]) „Gott, der kein Ansehen der Person kennt und sich nicht bestechen läßt, liebt den Fremdling, indem er ihm Brot und Kleid gibt, so liebet auch ihr den Fremdling." Ebenso wird selbst das Tier durch eine Reihe von Gesetzen geschützt: Es wird verboten, Ochs und Esel zusammen ins Joch zu spannen, oder dem Ochsen beim Dreschen das Maul zu verbinden.

Wichtiger und einschneidender aber als alle diese Einzelgesetze ist die Einrichtung des Sabbatjahrs und des Jobeljahrs, in denen wir merkwürdige vorbeugende Institutionen zur Verhütung der Armut zu erblicken haben. In jedem siebenten Jahr mußte der Boden vollständig ruhen. Da nun durch das Aufhören des landwirtschaftlichen Betriebs der Arme leicht in Not gerät, darf er alles,

was im Lande von selbst wächst, für sich nehmen. Gleichzeitig sollen aber auch alle Schulden in diesem Jahre erlassen werden, und ausdrücklich wird daran die Mahnung geknüpft, nicht etwa so herzlos zu sein, im Hinblick auf das Herannahen dieses Jahres ein erbetenes Darlehen zu verweigern. Welche Wirkung dieses Gesetz für die Folgezeit hatte, kann man aus der Tatsache ersehen, daß die hebräische Sprache, die über eine Fülle von Bezeichnungen für die verschiedenen Arten der Armut verfügt, überhaupt kein Wort für „Bettler“ hat. Die tiefste Stufe der sozialen Erniedrigung, wo man ganz auf die fremde Hilfe angewiesen ist, scheint also im alten Israel eine kaum gekannte Erscheinung gewesen zu sein.

Neben dem Sabbatjahr war die wichtigste Institution nach dieser Richtung hin das Jobeljahr. In jedem fünfzigsten Jahre mußten alle seit dem letzten Jobeljahr verkauften oder verpfändeten Grundstücke kostenlos an den ursprünglichen Eigentümer beziehungsweise dessen Erben zurückgegeben werden. Es sollte dadurch dauernde Verarmung ebenso unmöglich gemacht werden, wie die Vereinigung eines übermäßig großen Grundbesitzes in einer Hand. Bei jedem Landkauf mußte also Rücksicht auf diese Bestimmung genommen werden. Man zählte, wieviel Jahre noch bis zum nächsten Jobeljahr wären, und gab als Kaufpreis nur den Wert so vieler Ernten. Hier wurde also nicht der Boden, sondern nur der Ertrag des Bodens, oder mit anderen Worten der Ertrag der menschlichen Arbeit am Boden als Kaufobjekt behandelt. Hochbedeutsam ist auch die Begründung dieser Einrichtung:[11]) „Das Land soll nicht endgültig verkauft werden, denn mein ist das Land, und ihr seid nur Fremdlinge und Beisassen bei mir.“ Wie wir schon oben die Freiheit der Person als einen Hauptgrundsatz der altjüdischen Gesetzgebung kennen gelernt haben, so finden wir hier nunmehr auch die Freiheit des Bodens proklamiert, die ja heute von den verschiedensten Seiten, von Tolstoj ebenso wie von Henry George als Hauptbedingung für die Lösung der sozialen Frage erklärt wird. Treffend bemerkt Buhl[12]) über diese Bestimmung des Jobeljahrs: „Es liegt darin die soziale Gleichberechtigung aller Israeliten in persönlicher und sachlicher Beziehung, denn sie stehen alle in demselben Verhältnisse zu Gott. Es ist dieselbe Anschauung, die sich darin Ausdruck gibt, daß alle Israeliten ohne Unterschied dieselbe Heiligtumssteuer zu bezahlen haben.“

Selbst derjenige Teil des Rechts, der der sozialen Gerechtigkeit am meisten widerstrebt, das Kriegsrecht, ist im Deutero-

nomium durch eine Reihe menschenfreundlicher Bestimmungen ergänzt. Vom Kriegsdienst befreit war, wer ein Haus gebaut, aber noch nicht eingeweiht hatte, wer einen Weinberg gepflanzt, aber noch nicht seine Früchte genossen hatte, und wer sich verlobt, aber noch nicht verheiratet hatte. Auch die Kriegführung selbst war in einigen Punkten gemildert, so war es verboten, Fruchtbäume zu Belagerungszwecken umzuhauen. Das kriegsgefangene Weib war durch besondere Gesetze geschützt. Daß die Kriege schon in früherer Zeit nicht so grausam geführt wurden, wie es bei den andern Völkern des Altertums üblich war, ersehen wir aus einer Episode im Kriege Ahabs gegen Ben Hadad, den König von Syrien. Die Diener des besiegten syrischen Königs raten dort ihrem Herrn, sich dem Sieger zu ergeben. Denn, so sagen sie, wir haben gehört, daß die Könige Israels milde Könige sind.[13])

Das Deuteronomium enthält auch ein Königsgesetz, das insofern unter allen Verfassungen einzig dasteht, als es nur die Pflichten, aber nicht mit einem Worte die Rechte des Königs erwähnt. Der König muß Inländer sein, darf weder viel Pferde, noch viel Frauen, noch viel Gold und Silber besitzen, dagegen muß er nach seiner Thronbesteigung eine Abschrift der Thora selbst anfertigen, immer bei sich tragen und allezeit darin lesen, damit er lerne, Gott zu fürchten und sich nicht über seine Brüder erhebe. Die Untertanen heißen hier seine Brüder, die also seinesgleichen sind und denen gegenüber er kein besonderes Recht in Anspruch nehmen darf.

Die Bedeutung all dieser Gesetze für die damalige Zeit kann erst durch einen Vergleich mit den bei allen Nachbarvölkern herrschenden Zuständen vollkommen gewürdigt werden. Was bei andern Völkern der König beanspruchte, geht aus der gewiß nicht übertreibenden Schilderung hervor, die Samuel dem Volke, das einen König von ihm verlangte, entwarf.[14]) Gewiß, auch bei den Juden entsprach kaum ein König völlig dem Ideal, das in dem angeführten Gesetz aufgestellt ist, aber mit unerbittlicher Strenge weist der Prophet jederzeit auf das schwere Verbrechen des Königs hin, das in der Verletzung der Pflichten der sozialen Gerechtigkeit liegt. So wendet sich Jeremia an den sündigen König Jojakim:[15]) „Wehe dem, der sein Haus ohne Recht und seine Hallen ohne Gerechtigkeit baut; der seinen Nächsten umsonst arbeiten läßt und ihm seinen Lohn nicht gibt; der da spricht: Ich will mir ein großes Haus mit weiten Hallen bauen; der sich Fenster ausbricht, eine Zederntäfelung an-

bringt und alles mit kostbarer Farbe anstreichen läßt! Bis du dadurch König, daß du die schönste Täfelung hast? Dein Vater aß und trank ja auch, aber er übte Recht und Gerechtigkeit, er führte die Sache des Armen und Dürftigen, darum war ihm wohl. Heißt nicht das mich erkennen? spricht der Ewige. Doch deine Augen und dein Sinn stehen auf nichts als auf deinen Gewinn, auf das Blut Unschuldiger, auf Bedrückung und Vergewaltigung."

Wie wir eben gehört haben, wendet sich der Prophet an erster Stelle gegen die Ausbeutung der Arbeitskraft des Volkes durch den König. Der Arbeiter wird hier gearadezu als „Rea", das heißt als Nächster des Königs bezeichnet, als sollte damit auch äußerlich ausgedrückt werden, daß der König als Mensch den Arbeiter als seinesgleichen zu betrachten habe. Die Arbeit war auch sonst nicht nur durch die schon angeführten Gesetze geschützt, sondern stand auch in der Wertschätzung des Volkes besonders hoch, was wir einerseits aus zahlreichen Sprichwörtern ersehen, andrerseits auch aus einigen Eigentümlichkeiten des Sprachgebrauchs entnehmen können, in denen der Volksgeist sich unbewußt ausgeprägt hat. So bedeutet dasselbe Wort מְלָאכָה sowohl „Arbeit" als auch „Eigentum", indem nur das als Eigentum gilt, was man sich selbst erarbeitet hat. Ähnlich sind die Zeitwörter קָנָה und עָשָׂה, die ursprünglich „schaffen", „machen" bedeuten, der Ausdruck für „erwerben" und „besitzen" geworden. Es erinnert uns das an eine Bemerkung von Henry George[16]): „To make im Sinne von Verdienen ist vom nationalökonomischen Standpunkt aus buchstäblich gerechtfertigt. Verdienen ist machen."

Wir haben uns heute noch nicht die Frage vorgelegt: Wann ist die Gesetzgebung des Deuteronomiums derart ins Volksbewußtsein übergegangen, daß die großen leitenden Gedanken der sozialen Gerechtigkeit zum unverlierbaren Besitztum des ganzen Volkes geworden sind? Nun, das geschah nicht früher, als bis das Volk durch die furchtbarsten Schicksalsschläge zur Erkenntnis seiner Sünden kam und sich auf seine bisher versäumten Pflichten besann, das heißt, erst im babylonischen Exil. Vom heimatlichen Boden losgerissen, unter einem Volk fremder Religion und fremder Sitte lernten sie schnell die Vorzüge ihrer eigenen Gesetze kennen. In einem Lande, wo die sozialen Gegensätze so zugespitzt waren, wie in Babylonien, verstanden sie erst vollkommen, was soziale Gerechtigkeit bedeutet, und wurde ihr Herz feinfühlig für alle Schmerzen der Enterbten des Schicksals. Nicht nur die Reden der im Exil auf-

tretenden Propheten, sondern auch die seit jener Zeit entstandenen Psalmen und vor allem das Buch Hiob zeigen eine große Vertiefung der sozialen Ideen.

So entwirft der Prophet Ezechiel ein bis in die kleinsten Züge ausgeführtes Bild von dem Idealstaate, den die Juden nach der Rückkehr aus dem Exil bilden werden. Und was in diesem phantastischen Bilde besonders angenehm berührt, die alten schlechten Könige existieren nicht mehr. Sind sie doch die bösen Hirten gewesen, die sich selbst weideten, statt die Herde zu weiden, die sich vom Fleisch der Schafe genährt und in ihre Wolle sich gekleidet haben, während es ihre Pflicht gewesen wäre, das Schwache zu stärken, das Kranke zu heilen, das Wunde zu verbinden und das Verirrte heimzubringen. An Stelle dieser schlechten Könige erscheint im Zukunftsstaate des Propheten nur ein Fürst, der fast identisch ist mit einem Priester, und der vor allem keinem Untertanen ein Stück Landes fortnehmen darf.

Doch noch wichtiger für uns, weil aus dem Volke hervorgegangen, sind die zahlreichen Psalmen jener Zeit, die nicht müde werden, Gott als den Anwalt der Leidenden, Bedrückten und unschuldig Verfolgten anzurufen. Besonders interessant ist in dieser Beziehung der 72. Psalm, der das Idealbild eines Königs zeichnet: „Er richtet die Armen des Volkes, hilft den Kindern des Dürftigen und zermalmt den Bedrücker ... er rettet das Leben der Armen, von Bedrückung und Gewalt erlöst er sie, und teuer ist ihr Blut in seinen Augen.“

Doch der gewaltigste Hymnus auf die soziale Gerechtigkeit ist im Buche Hiob enthalten, wo der fromme Dulder angesichts seiner ungerechten Freunde, die ihn um jeden Preis als Sünder hinstellen wollen, sich durch nichts besser zu rechtfertigen weiß als durch den Hinweis auf sein Leben, in dem er nach dem Zeugnis all seiner Bekannten den sozialen Pflichten im weitesten Umfang nachgekommen ist. Wir ersehen daraus besser als aus allen Gesetzen und Lehren, wie man sich im alten Israel das Wesen eines Frommen vorstellte:[17]) „Ich errettete den Armen, der schrie, die Waise, die keinen Helfer hatte. Der Segen des dem Untergang Verfallenen kam über mich, und das Herz der Witwe machte ich jubeln ... Auge war ich dem Blinden und Fuß war ich dem Lahmen. Ein Vater war ich den Dürftigen und die Rechtssache des mir Unbekannten prüfte ich. Ich zerschmetterte dem Frevler die Kinnlade und riß ihm die Beute aus den

Zähnen... Wenn ich das Recht meines Knechtes verachtete und das meiner Magd, wenn sie mit mir stritten — hat nicht, der mich erschuf, im Mutterleibe auch ihn geschaffen und uns in einem Mutterschoß bereitet? — Wenn ich Armen einen Wunsch versagte und die Augen einer Witwe verschmachten ließ, wenn ich mein Brot allein verzehrte und nicht die Waise davon aß... wenn ich einen Umherirrenden ohne Gewand und einen Dürftigen ohne Kleidung sah, und seine Hüften mich nicht gesegnet haben und er sich nicht erwärmte an meiner Schafe Schur, wenn ich gegen eine Waise meine Hand geschwungen, weil ich im Gericht Beistand für mich sah, so möge meine Schulter von ihrem Nacken fallen und mein Arm aus seinem Gelenk gebrochen werden... wenn ich mich freute über das Unglück meines Feindes und frohlockte, wenn ihn Unheil traf... wenn ich vor den Menschen meine Sünden verheimlichte, indem ich meine Schuld in meinem Busen verbarg... wenn über mich mein Acker schrie und alle seine Furchen weinten, wenn ich seine Kraft ohne Entgelt verzehrte und den, dem es zukam, verschmachten ließ, so mögen statt Weizen Dornen aufgehen und statt der Gerste Unkraut."

Leider blieb die Wirklichkeit hinter diesem Ideal weit zurück. Während man glauben sollte, daß bei den in der Leidensschule des Exils geläuterten Juden ein Rückschlag nicht so bald erfolgen würde, traten nicht lange nach der Rückkehr in die Heimat soziale Mißstände ein, die im Buche Nehemia mit aller Anschaulichkeit geschildert sind. Das durch die Steuer an den persischen König bedrückte Volk hatte in seiner Not nicht nur seine Felder, Weinberge und Olivengärten, sondern auch seine Häuser und selbst seine Kinder an die Reichen verpfändet. Da nun das Volk seine Schulden nicht bezahlen konnte, behielten die hartherzigen Gläubiger den Boden als ihr Eigentum und die Kinder als ihre Sklaven. Nehemia, der als Statthalter des Königs einen großen Einfluß hatte, erwirkte nun von den Reichen nicht nur, daß sie die verpfändeten Grundstücke zurückgaben und den geknechteten Personen die Freiheit wieder schenkten, sondern daß überhaupt alle Schulden erlassen wurden. Er selbst gab ein schönes Beispiel der Selbstlosigkeit, indem er auf die ihm als Statthalter zukommenden Einkünfte verzichtete, den Armen noch Geld und Getreide lieh und nötigenfalls die Schuld ganz verfallen ließ. So war es nur natürlich, daß die große durch Esra und Nehemia bewirkte religiöse Erneuerung, die dem Judentum seine endgültige Konstitution gegeben hat, sich besonders auch auf sozialem Gebiete äußerte. Gleich die zweite eidliche Verpflichtung, die das Volk in

der denkwürdigen großen Versammlung übernahm, war die gewissenhafte Beobachtung des Sabbatjahres.

In dem neu organisierten jüdischen Gemeinwesen, das nicht mehr politischen, sondern nur mehr rein religiösen Charakter trug, war nun endlich verwirklicht, was bis dahin weder prophetische Mahnungen noch gesetzliche Bestimmungen zuwege gebracht hatten: eine jüdische Gemeinde, in der jeder frei und gleich war, eine Gemeinde, in der es kein anderes Oberhaupt gab als Gott, eine Gemeinde, deren Grundlage der Monotheismus und deren Ziel die soziale Gerechtigkeit war. Wohl kamen auch jetzt noch zuzeiten Rückschläge vor, die manchen Kleinmütigen am Siege des Guten verzweifeln ließen. So klagt Koheleth:[18]) „Ich sah all die Bedrückungen, die unter der Sonne verübt werden, und siehe, die Träne der Bedrückten, die keinen Tröster haben und von ihren Bedrückern Gewalt erleiden, da pries ich die Toten höher als die Lebenden."

Solchen Anwandlungen der Resignation begegnen wir übrigens sehr selten, und sie würden auch der ausgesprochen optimistischen Anschauung des Judentums widersprechen. Dieser Optimismus hat seinen erhabensten Ausdruck gefunden in der schon von den Propheten verkündigten und mit der fortschreitenden Zeit immer stärker betonten Lehre vom messianischen Reich. Die Gotteserkenntnis wird die ganze Welt erfüllen, und die Folge davon wird sein, daß überall auf Erden Recht und namentlich auch soziale Gerechtigkeit herrscht:[19]) „Er wird nicht nach dem Schein der Augen richten und nicht nach dem Gerücht der Ohren urteilen, sondern er wird die Armen mit Gerechtigkeit richten und unparteiisch über die Elenden der Erde urteilen. Er wird den Gewalttätigen mit dem Stabe seines Mundes schlagen und mit dem Hauch seiner Lippen den Frevler töten." Durch den Sieg der Gerechtigkeit wird dann überall Frieden herrschen, wird die Feindschaft zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk aufhören:[20]) „Sie werden ihre Schwerter zu Sicheln, ihre Lanzen zu Winzermessern umschmieden. Kein Volk wird mehr gegen das andere das Schwert erheben, und sie werden nicht mehr Kriegführen lernen."

Diese Hoffnung auf eine dereinstige Verbrüderung der Menschen und Völker unter dem Zeichen der sozialen Gerechtigkeit, dieser unerschütterliche Glaube an den ewigen Fortschritt der Menschheit erwies sich bis auf den heutigen Tag als die unbesieglichste Kraft, die die Geschichte kennt. Das jüdische Volk hat diese Lehren seit

dem Altertum in Wort und Tat verbreitet und wurde auch an ihnen nicht irre, als die ganze Welt sich ihm so entgegenstellte, als gäbe es überhaupt kein Recht mehr auf Erden. Jede neue Entrechtung, jede Vergewaltigung befestigte in ihm von neuem den Glauben an seine große Zukunft, erfüllte es mit dem edlen Stolz, Träger der Lehren des Rechts und der Wahrheit zu sein, und ließ ihm die Leiden dieser Welt gering erscheinen angesichts der Hoffnung auf den schließlich doch nicht ausbleibenden Sieg seiner Sache. Dieser Glaube erfüllt auch heute noch gerade unsere osteuropäischen Brüder, die den Mächten der Finsternis und Bosheit zu erliegen drohen, und an deren Erlösung mit Herz und Hand mitzuarbeiten die höchste uns obliegende religiöse und soziale Pflicht ist.

So sei dieser Aufsatz mit den Worten beschlossen, mit denen Bernard Lazare, der zu früh heimgegangene tapfere Kämpfer für Wahrheit und Recht, den Anteil seines Volkes an der Verbreitung der Ideen der sozialen Gerechtigkeit mit dem Feuer seiner Seele geschildert hat:[21]) „Ich gehöre zum Stamme derer, die, wie Renan gesagt hat, die Idee der Gerechtigkeit zuerst in die Menschheit getragen haben. Der Glaube an das Walten dieser Gerechtigkeit hat all die Meinen beseelt, von den Propheten und leidenden Dichtern, die die Psalmen gesungen, bis zu denen, die wie Marx und Lassalle die Rechte des Proletariats vertreten haben, bis zu den demütigen Märtyrern der Revolution, die ihren Glauben an das Ideal der Gerechtigkeit in den russischen Kerkerhöhlen, unter der Knute oder am Galgen der Zaren gebüßt haben. Sie alle, meine Ahnen und Brüder haben fanatisch gewollt, daß jedem sein Recht werde und die Wagschale sich niemals ungerecht neige. Dafür haben sie geschrien, gesungen, geweint und gelitten, trotzdem man sie schmähte und anspie .... Ich bin einer der ihren und will es sein."

---

[1]) Diesen Titel trägt eine andere Schrift Philos, in der von sozialer Gerechtigkeit nirgends die Rede ist und überhaupt ganz anderes behandelt wird, als der Titel vermuten läßt.

[2]) Leviticus 25,42, vgl. 25,55.

[3]) Exodus 23,12.

[4]) Exodus 23,9.

[5]) Prov. 12,10 (Luther's ungenaue Übersetzung geht schon auf die LXX zurück, die hier οἰκτείρει hat, während in der Vulg. richtig übersetzt ist: novit).

[6]) Exodus 23,3.

[7]) Jenseits von Gut und Böse. S. 68.

[8]) Jer. 9,22—23.
[9]) Die Entstehung des Christentums. S. 64.
[10]) Deut. 10,17 ff.
[11]) Leviticus 25,23.
[12]) Die sozialen Verhältnisse der Israeliten. S. 113.
[13]) 1. Könige 20,31.
[14]) 1. Samuel 8,11 ff.
[15]) Jeremias 22,13 ff.
[16]) Fortschritt und Armut, S. 45 der bei Reclam erschienenen deutschen Übersetzung.
[17]) Hiob 29,12 ff.; 31,13 ff.
[18]) Eccl. 4,1 ff.
[19]) Jesaias 11,3 ff.
[20]) Jesajas 2,4 = Micha 4,3.
[21]) L'Aurore, 7 juin 1899.

---

# 5. Judentum und Griechentum in ihren gegenseitigen Beziehungen.

## Vortrag.

Die zwei Jahrhunderte von der Rückkehr aus dem babylonischen Exil bis zum Auftreten Alexanders d. Gr. waren für die Juden eine Zeit der Selbstbesinnung. Nachdem sie in Babylonien zum ersten Male mit einer anderen fremden, in mancher Beziehung ungleich höheren Kultur zusammengekommen waren, bekamen sie erst die Möglichkeit, Vergleiche anzustellen und wurden sich ihrer Eigenart bewußt. Niemals früher hatten sie so klar eingesehen, worin der prinzipielle Unterschied zwischen ihnen und jedem andern Kulturvolk bestand, welche Güter und Werte sie und nur sie der Menschheit zu bringen hatten. Niemals früher hatten sie sich zum Bewußtsein gebracht, daß ihre weltgeschichtliche Aufgabe weder in großen Kriegstaten, noch in künstlerischen oder technischen Leistungen, sondern einzig und allein auf dem Gebiet ihrer Religion liege. Erst nachdem sie den Aberglauben und die Unsittlichkeit der babylonischen Götterlehre in ihrer ganzen erschreckenden Wirkung aus der Nähe kennen gelernt hatten, wußten sie zu würdigen, was sie in ihrer eigenen Religion besaßen, und fühlten immer deutlicher, daß sie dazu berufen seien, den stumpfen Sinn der Völker zu lösen und empfänglich zu machen für eine höhere Erkenntnis und Sittlichkeit.

Diese innere Erkenntnis wurde noch äußerlich durch die Macht der Tatsachen unterstützt, indem die Juden nach der Rückkehr aus dem Exil nicht wie ehemals einen selbständigen Staat bildeten, sondern fest eingegliedert in den Verband des großen persischen Reiches nur noch als religiöse Gemeinschaft sich organiseren durften. So festigte sich in ihnen naturgemäß das Gefühl der religiösen Zusammengehörigkeit, und durch Männer wie Esra und Nehemia wurden Institutionen geschaffen, die eine Durchdringung des ganzen Lebens mit jüdischem Geiste herbeiführen sollten. Diese Institutionen, die auch in der Folgezeit der Brennpunkt des Judentums geblieben sind, waren die Synagoge und die Schule. Durch sie erst wurden die letzten Reste heidnischer Sitten und Anschauungen im Volke zerstört, und eine allgemeine Vertiefung in das ureigene Wesen des Judentums bewirkt. Eine vollständige Abschließung von der Außenwelt und eine Einengung des geistigen Gesichtskreises war zwar unvermeidlich damit verknüpft, aber es war dafür gesorgt, daß die Juden nach nicht zu langer Zeit unerwartet und wider ihren Willen aus ihrer Abgeschlossenheit heraustreten mußten und aus der ruhigen Beschaulichkeit ihres Lebens in den Strudel weltgeschichtlicher Ereignisse gezogen wurden. Da war ihnen nunmehr Gelegenheit geboten, zu zeigen, wieviel innere Widerstandskraft sie inzwischen erworben hatten, um ihre Eigenart auch unter neuen Verhältnissen zu behaupten.

Im Jahre 332 v. Chr. eroberte Alexander d. Gr. Tyrus und Gaza, wodurch er das ganze Küstenland am Mittelländischen Meere in seine Gewalt bekam. Er behandelte die unterworfenen Juden sehr rücksichtsvoll und gewährte ihnen vollkommene Religionsfreiheit. Ging er doch von dem weisen Grundsatz aus, die Sitten und religiösen Anschauungen aller unterworfenen Völker unangetastet zu lassen, um sie desto fester an sein Szepter zu ketten. Wollte er doch, als würdiger Schüler des Aristoteles, die griechische Kultur bis ans Ende der damals bekannten Welt tragen. Alexander war einer der Eroberer, die nicht zerstören, sondern aufbauen, darum überdauerte ihn sein Werk, und wenn auch sein gewaltiges Reich nach seinem Tode zerfiel, lebte doch sein Geist in den meisten von ihm eroberten Ländern fort. Denn griechische Sprache und griechische Bildung drang jetzt nach ganz Vorderasien und Ägypten, und in wenigen Jahrzehnten ward das Griechische Weltsprache und die griechische Bildung Weltbildung.

Auch die Juden konnten trotz ihres Hanges zur Abschließung

der wunderbaren Anziehungskraft der griechischen Kultur nicht widerstehen. Der idyllisch begrenzte Horizont ihrer Gedankenwelt erweiterte sich ins Ungemessene: eine Fülle ungeahnter schöner Formen und neuer Ideen erschloß sich ihnen da mit einem Male, so daß sie förmlich geblendet von dem plötzlichen Glanze dastanden. Mit einem Schlage war ihnen die Beschränktheit ihres Könnens, die Einseitigkeit ihres Wissens, die Dürftigkeit ihres Lebens klar vor Augen geführt. Ihre eigene Bildung und ihre ganze Literatur kam ihnen jetzt so gering vor. War doch bei ihnen selbst die Dichtkunst und die Musik, wenigstens in jener Zeit, fast nur auf das religiöse Gebiet beschränkt. Von bildender Kunst, von Wissenschaft, von Technik konnte erst recht keine Rede sein, an eine höhere und angenehmere Lebensführung, an Komfort und Luxus konnten sie schon wegen der Armut des Landes nicht denken. Und jetzt stürmten all diese Eindrücke unvermittelt auf sie ein: der Wohllaut der griechischen Sprache berauschte ihr Ohr, die Schönheit der griechischen Kunstwerke entzückte ihr Auge, die Dichter, die Philosophen, die Naturforscher der Griechen füllten ihren Geist mit neuen Anschauungen, Begriffen und positiven Kenntnissen. Dazu kam noch die planvolle staatliche und militärische Organisation, der ausgesuchteste Geschmack in Kleidung, Nahrung und Wohnung, die Lust an Spiel und Vergnügen, überhaupt die ganze heitere Lebensauffassung. War es da ein Wunder, wenn die Juden sich dagegen sehr klein und armselig vorkamen, wenn sie ihr Leben sehr trübe fanden, wenn sie im ersten Rausch der Begeisterung gar nicht die tiefen Schattenseiten des Griechentums erkannten, wenn sie für die Überlegenheit ihrer Religion den Blick ganz verloren, wenn der Ernst jüdischer Lebensauffassung ihnen als ein überwundener Standpunkt erschien gegenüber dem leichtfertigen und sittenlosen griechischen Wesen, wenn sie nichts sehnlicher wünschten, als möglichst bald auch alle bedenklichen Seiten der neuen Kultur sich zu eigen zu machen und sich in jeder Beziehung den Griechen zu assimilieren?

Schon die S p r a c h e der Juden erwies sich als viel zu arm, um die ganze Fülle neuer Begriffe, die ihr zuströmten, vollinhaltlich auszudrücken. Für viele Gegenstände fehlte jede einheimische Bezeichnung. So wurden eine Unzahl griechischer Wörter ins Hebräische und Aramäische aufgenommen, und es gewährt ein hohes Interesse, sich all diese Lehnwörter näher anzusehen: „Zunächst finden wir da die verschiedenen Seiten des staatlichen Lebens aufs reichlichste vertreten: Verwaltung, Beamtentum, Rechts- und Straf-

wesen, Steuern, Kriegswesen konnten sich die Juden seit Alexanders Zeit nur unter griechischen Bezeichnungen vorstellen, und die Nachwirkungen zeigen sich noch in unsern Tagen, daß z. B. אפיטרופוס (*ἐπίτροπος*) „Vormund“ oder קטיגור (*κατήγορος*) „Ankläger“ jedem Talmudkenner so geläufig sind wie hebräische Wörter. Die Einwirkung erstreckte sich indes in eben solchem Grade auf alle Gebiete des Kulturlebens: Literatur, Künste und Wissenschaften, Landwirtschaft und Handwerk, Handel und Verkehr, Hausrat und Komfort, Speise und Kleidung zeigen in ihren Benennungen den allgewaltigen griechischen Einfluß. Weiter werden griechisch bezeichnet: Mineralien, Pflanzen und Tiere, Rohstoffe und gewerbliche Erzeugnisse, Gebäude, Theater und Zirkus, Bäder, Schiffe und Wagen mit allem Zubehör, Münzen, Maße und Gewichte, kurz fast alles, was handgreiflich und augenfällig sich den Sinnen aufdrängt.“ [1])

Doch betrachten wir erst den geschichtlichen Rahmen, innerhalb dessen sich Judentum und Griechentum näher kennen lernten. Nach Alexanders Tode 323 zerfiel sein Reich und wurde unter die macedonischen Heerführer verteilt. Palästina lag gerade in der Mitte zwischen Syrien und Ägypten. Beiden Ländern war der Besitz des schmalen Landstreifens mit der langen Küste von der größten Bedeutung, und sie kämpften darum, bis Ptolemäus, der König von Ägypten, im Jahre 320 es endgültig eroberte. An einem Sabbat überfiel er Jerusalem und schleppte viele Tausend Juden zwangsweise nach Ägypten. So kamen sie jetzt, ungefähr tausend Jahre, nachdem ihre Vorfahren aus diesem Lande fortgezogen waren, wieder dorthin zurück. Namentlich in der Hauptstadt A l e x a n d r i a, die nun ein Hauptsitz griechischer Bildung und Gelehrsamkeit wurde, bildete sich bald eine große jüdische Gemeinde, die überraschend schnell die griechische Sprache und Kultur annahm, aber trotzdem treu an der jüdischen Religion festhielt, viel treuer als viele Juden in Palästina. Zur Erklärung dieser auffallenden Tatsache muß man sich eben vor Augen halten, daß es in der hochgebildeten Weltstadt Alexandria leichter war, das Griechentum in seiner Gesamterscheinung zu verstehen und zu ihm Stellung zu nehmen als in Palästina. Je gründlicher die Kenntnis war, die die Juden vom Griechentum bekamen, desto größer ward ihre Urteilsfähigkeit, und darum auch desto schärfer ihr Blick für die Vorzüge des Judentums. In P a l ä s t i n a dagegen war es den Juden viel schwerer möglich, in den tieferen Geist des Griechentums einzudringen. Ist doch auch in jener ganzen Zeit bezeichnenderweise kein einziges Werk der

griechischen Literatur ins Hebräische oder Aramäische übersetzt worden. Wie sollten sie da zu einer richtigen Würdigung des Griechentums gelangen! Trat es ihnen doch dort größtenteils in der Person von Beamten, Soldaten, Kolonisten entgegen, so daß sie mehr die Außenseite, das Beiwerk und die Auswüchse der griechischen Kultur kennen lernten. Diese griechische Halbkultur nun übte in Palästina einen sehr ungünstigen Einfluß auf die Juden aus, und zwar nach zwei Richtungen.

Die Oberflächlichen, Leichtfertigen und Urteilslosen hatten nichts eiliger zu tun, als das griechische Wesen in allen Punkten nachzuäffen. Sie glaubten, sich ihres Judentums schämen zu müssen und hielten es für ihre Pflicht, alles abzustreifen, was an ihre Vergangenheit erinnerte. Sie vergaßen oder besser gesagt, sie wollten vergessen, was sie vor den Griechen voraus hatten. Die reine Gotteserkenntnis und die höhere Sittlichkeit, die seit Jahrhunderten gehüteten höchsten Kleinodien des Judentums, erschienen ihnen mit einem Male glanz- und wertlos, sie warfen sie fort und vertauschten sie gegen die gleißenden Flitter einer künstlich aufgepfropften, das Innere unberührt lassenden Scheinkultur. Sie glaubten, alles Griechische sei groß und schön und gut, alles Jüdische dagegen klein und häßlich und schlecht. Zunächst hellenisierte man seinen Namen, aus Josua wurde Jason, aus Eljakim Alkimos, dann nahm man die griechischen Sitten und noch häufiger die griechischen Unsitten an und glaubte dann schon, gebildet zu sein, ja schon als Vollblutgrieche auftreten zu dürfen, auch wenn man noch kaum griechisch stammeln, geschweige denn auf den Höhen griechischen Denkens wandeln konnte.

So trat naturgemäß auf der andern Seite eine starke Reaktion ein. Die Frommen, die dieses Treiben mit ansahen, glaubten den Bestand der väterlichen Religion dadurch bedroht und hielten sich mit ängstlicher Scheu vor jeder Berührung mit dem Griechentum zurück. Kannten sie es doch nur in der Karikatur, in der die Griechentümelei jener Juden es ihnen zeigte, glaubten sie doch, Griechentum sei nichts weiter als Irreligiosität, Spott auf das Heilige, Sinnlichkeit und Genußsucht. Die populäre Philosophie, die gerade damals immer weitere Kreise beherrschte, war die des Epikuros, dessen Weltanschauung wenigstens in praktischer Beziehung darauf hinausläuft, daß als einziger Lebenszweck das Wohl und das Vergnügen des Individuums erscheint. Natürlich schwärmten sofort die griechisch gesinnten Juden, die sogenannten Hellenisten, für diese

Modephilosophie, und der Eigenname Epikuros wurde nun bald bei den Frommen zu einem Begriff und erhielt die Bedeutung „Gottesleugner", „Religionsfeind". In dieser Bedeutung wird das Wort noch heute in der verstümmelten Aussprache Apikaures von Tausenden gebraucht, die gewiß weder von der Existenz eines Philosophen Epikuros noch von seiner Philosophie eine Ahnung haben.

Zwischen diesen beiden etxremen Parteien gab es eine dritte vermittelnde Richtung, die ebenso gegen die flache Assimilation wie gegen die starre Bildungsfeindlichkeit sich wandte, die ein gesundes Urteil über das Wesen des Griechentums besaß und es in einem als Kulturprogramm geltenden Satze niedergelegt hat:[2]) „Sagt dir jemand, es gebe Thora bei den Heiden, so glaube es nicht. Sagt dir dagegen jemand, es gebe Chochma bei den Heiden, so glaube es." Thora und Chochma sind in der Tat die charakteristischen Merkmale für Judentum und Griechentum: Thora d. h. sittlich-religiöse Bildung und Chochma d. h. weltmännische Bildung im weitesten Sinne, materielle wie geistige Kultur.

Die beiden extremen Parteien glaubten, das eine könne nicht neben dem andern bestehen, man habe nur die Wahl zwischen dem einen oder dem andern, entweder Religion ohne Kultur oder Kultur ohne Religion. Jene vermittelnde Richtung dagegen zeigte, daß Thora und Chochma sich nicht nur mit einander vertragen, sondern daß sie einander ergänzen, daß beide einander bedürfen und erst in ihrer Vereinigung die höchste Bildung darstellen. Die Zukunft gab ihnen recht. Denn alle spätere Bildung bis auf diesen Tag fußt auf jüdischer und griechischer Grundlage, alle großen Kulturbewegungen sind aus einer gegenseitigen Durchdringung jüdischen und griechischen Geistes hervorgegangen, und so oft auch im Laufe der Kulturgeschichte diese beiden Bildungselemente im Kampfe gegen einander standen, wahrhaft harmonische Bildung zeigen nur die Perioden, in denen beide als vollberechtigte Brüder zusammenwirkten.

Wir haben bisher bloß von den Einwirkungen gesprochen, die das Judentum durch das Griechentum erfahren hat. Wann und wo begannen aber die Einwirkungen des Judentums auf das Griechentum, und nach welcher Richtung hin äußerten sich dieselben?

In Alexandria nahmen die Juden, wie erwähnt, viel früher die griechische Sprache und die höhere griechische Bildung an als in Palästina. In gleichem Maße jedoch, als ihre Kenntnis griechischen Wesens zunahm, nahm ihre Kenntnis der hebräischen Sprache und damit des ganzen jüdischen Schrifttums ab. Da sie jedoch Juden

bleiben wollten und keine Lust zeigten, ihre Religion gegen den griechischen Götterglauben oder die griechische Philosophie zu vertauschen, machte sich bei ihnen das Bedürfnis geltend, ihre heiligen Schriften ins Griechische zu übersetzen. Etwa um das Jahr 250 wurden zunächst die 5 Bücher Moses und dann auch bald die Propheten von verschiedenen jüdischen Gelehrten mit möglichster Wörtlichkeit ins Griechische übersetzt. Es war ein großes und ungemein schwieriges Werk, die erste Übersetzung eines Buches, die die Geschichte überhaupt kennt.[3]) Während auf der einen Seite viele jüdische Begriffe sich überhaupt nicht griechisch ausdrücken ließen, klebte auch noch an vielen griechischen Worten sozusagen ein Stück Heidentum, das unvermerkt in die Übersetzung sich einschlich. Außerdem war die griechische Sprache nach Formen, Wortschatz und Satzbau so grundverschieden vom Hebräischen, daß ein wahrer Sprachkünstler dazu gehörte, um auch nur annähernd das Original wiederzugeben, und Sprachkünstler waren ganz gewiß jene Übersetzer nicht. Ihr Griechisch ist schwerfällig und war schon damals den Griechen, die nicht hebräisch konnten, vielfach unverständlich. Außerdem haben die Übersetzer an vielen Stellen das hebräische Original mißverstanden, was sich zum Teil daraus erklärt, daß damals das Hebräische noch ohne Vokale geschrieben wurde, so daß man z. B. Wörter wie דָּבָר und דֶּבֶר oder לְבָנָה und לְבֵנָה in der Schrift nicht unterscheiden konnte und die richtige Lesung aus dem Zusammenhang entnehmen mußte. Nichtsdestoweniger ist die Übersetzung im Ganzen doch als eine achtenswerte Leistung zu bezeichnen und ist noch heute für die Feststellung des ältesten Textes der Heiligen Schrift ein unentbehrliches Hilfsmittel. Die alexandrinischen Juden nahmen sie denn auch sofort an und benutzten sie an Stelle des Originals, ja sie sahen sogar jedes Wort darin als so heilig an, wie wenn es die Urschrift wäre, während das hebräische Original selbst bei ihnen mehr und mehr in Vergessenheit geriet. Um dem Ursprung der Übersetzung einen besonderen Nimbus zu geben, erfanden sie dann eine Legende, wonach der König Ptolemäus Philadelphus die Anregung zu dem ganzen Werke gegeben hätte. Auf Rat seines Bibliothekars Demetrius habe er sich 72 Gelehrte aus Palästina kommen lassen, dieselben glänzend bewirtet und ihnen dann aufgegeben, die Thora zu übersetzen. Trotzdem sie getrennt von einander arbeiteten, sei dann doch ihre Übersetzung wörtlich gleichlautend ausgefallen. Auf Grund dieser Legende, die sowohl in einer griechischen Schrift, im Aristeasbrief, als auch im Talmud

sich findet, wird die Übersetzung bis auf den heutigen Tag die Septuaginta d. h. die Siebzig genannt.

Diese Übersetzung fand bald ihren Weg nicht nur zu den Juden in Palästina, sondern auch zu den gebildeten Griechen, von denen viele ein tiefes religiöses Bedürfnis hatten, das jedoch weder durch den überlieferten Götterglauben noch durch die verschiedenen philosophischen Systeme befriedigt wurde. Während die Lehre der jüdischen Propheten sich direkt an das ganze Volk bis in seine tiefsten Schichten hinunter gewandt hatte, sind die großen Philosophen Griechenlands Aristokraten des Geistes gewesen, die bloß für ihresgleichen philosophierten. Welche Früchte ihre beiderseitige Tätigkeit getragen hatte, zeigte sich jetzt mit zwingender Deutlichkeit. Die herbe Sittlichkeit der Propheten war durch Gesetz und Unterweisung allen Klassen des Volkes längst zu einem Brot des Lebens geworden, die glänzende Ethik der griechischen Philosophen dagegen bot nur Leckerbissen für einige Privilegierte des Geistes. Von ihrer Tafel zehrten im günstigsten Falle einige Schulen, und was davon auf den Tisch der breiten Massen fiel, das bot ihnen nicht den sittlichen und religiösen Halt, nach dem sie schmachteten. Treffend bemerkt Merx:[4]) „Die griechische Welt sehnte sich nach solcher Sicherheit, sie hatte die Summe ihrer Philosophie gezogen, das Ergebnis aber war ein Defizit.“

So war das Erdreich schon gelockert, auf welches die fruchtbare Saat der jüdischen Religion jetzt fallen konnte. Da fanden die höherstrebenden und edler fühlenden Griechen, wonach sie sich so lange gesehnt, und was sie bisher noch nirgends gefunden hatten: einen reinen, geläuterten Glauben an einen einzigen, ewigen und unsichtbaren Gott, der keine Ähnlichkeit hatte mit den allen menschlichen Lastern fröhnenden Göttern des Olymp, aber auch ebenso weit entfernt war von der nur logisch konstruierten Gottheit der Philosophen; der nicht als blindes, gefühlloses Geschick, sondern als gütige Vorsehung über den Menschen waltet, der Liebe und Gerechtigkeit nicht nur von jedermann fordert, sondern auch jedem Sterblichen gewährt. Das alles mußte auf die sittlich noch nicht verdorbenen Kreise unter den Griechen einen ebenso tiefen Eindruck machen wie vorher der Glanz der griechischen Kultur auf die Juden, und so kamen sie nun von selbst herbei und traten zum Judentum über, ohne daß von jüdischer Seite auf sie eingewirkt worden wäre. Denn Propaganda im eigentlichen Sinne trieben die Juden damals noch nicht, sondern eben diese unverhofften Bekehrungen veranlaßten sie

erst, systematisch in besonderen Werken bei den Heiden Propaganda zu machen. Die Übergetretenen wurden *proselytoi* „zugekommene“ genannt, ein Ausdruck, welcher in alle modernen Sprachen übergegangen ist.

Die griechische Bibelübersetzung hat nicht nur damals die Lehren des Judentums über den engen Kreis des jüdischen Volkes hinausgetragen, sondern ist überhaupt die Vermittlerin der Bibelkenntnis für die übrigen Völker geworden. Die älteste lateinische Übersetzung, die sog. „Vetus Latina“, die gotische, die altslawische Übersetzung sowie mehrere orientalische Übersetzungen gehen auf sie zurück. Auch die Zitate aus dem A. T. in den Evangelien sind ihr entnommen, und selbst heute zeigen sich noch die Spuren ihres Einflusses. Denn die in allen heutigen Sprachen eingebürgerten Worte *Bibel*, *Pentateuch*, *Prophet*, *Psalm* zeugen am deutlichsten dafür, daß das Abendland die heiligen Schriften der Juden wenigstens mittelbar aus griechischer Hand empfangen hat. Nennen wir doch noch heute die Gotteshäuser der Juden *Synagogen*, und ist doch auch der Name *Christos* als Bezeichnung für den Messias nichts weiter als die in der Septuaginta regelmäßige Übersetzung des hebräischen מָשִׁיחַ „der Gesalbte“. Auch alle biblischen *Eigennamen* sind nicht in ihrer hebräischen Urform, sondern in der den Griechen mundgerechten Form, die ihnen die Septuaginta gegeben hat, in die modernen Sprachen übergegangen, z. B. Isaak = יִצְחָק, Jordan = יַרְדֵּן, Eva = חַוָּה, Salomo = שְׁלֹמֹה.

Inzwischen war eine große politische Veränderung eingetreten, indem Antiochus d. Gr., der König von Syrien, im Jahre 203 Palästina den Ptolemäern, den Herrschern Ägyptens, entriß, wodurch nun die Juden unter die Herrschaft der Seleuciden kamen.

Dieser Wechsel in der Herrschaft brachte tiefgreifende innere Veränderungen in den jüdischen Zuständen mit sich. Der zweite Sohn des Eroberers, Antiochus IV. mit dem Beinamen Epiphanes, hatte sich in den Kopf gesetzt, die Segnungen der griechischen Kultur seinen jüdischen Untertanen im vollsten Umfange zuteil werden zu lassen, und seine landesväterliche Fürsorge ging soweit, daß er jeden Rest jüdischer Sitte und jüdischer Religion ausrotten wollte. Da er in diesen Bestrebungen von charakterlosen Juden unterstützt wurde, hoffte er, schon gewonnenes Spiel zu haben und ging von Plänen zu Taten über. Er ist der erste Herrscher in der Weltgeschichte, der es versuchte, einen Religionszwang auf die Juden auszuüben, und er ist in dieser Beziehung das würdige Vorbild all derer ge-

blieben, die seit zwei Jahrtausenden — natürlich immer nur im Namen der Kultur — einen Vernichtungskrieg gegen das Judentum geführt haben. Aber so wie Antiochus Epiphanes der erste war, der mit Gewaltmitteln die jüdische Religion zu vertilgen suchte, so war sein Vorgehen auch die Veranlassung, daß die Juden zum ersten Male seit der Zerstörung des ersten Tempels, also seit mehr als 400 Jahren unter Führung der Makkabäer wieder zu den Waffen griffen, für ihren Gott kämpften und siegten. Die Einzelheiten dieses Kampfes dürfen hier als bekannt vorausgesetzt werden. Darum soll hier nur in Kürze auf die nächsten Wirkungen des denkwürdigen Sieges hingewiesen werden.

Religiöse Begeisterung hatte dem friedlichen Volke das Schwert in die Hand gedrückt, doch im Laufe des Kampfes wuchsen den Juden die Flügel. Nachdem die freie Ausübung der Religion gesichert war, kämpften sie weiter, um auch politische Freiheit zu erringen, und nach zwei Jahrzehnten war Judäa ein selbständiger Staat, an dessen Spitze der Makkabäer Simon als erblicher Volksfürst und Hoherpriester stand. Dieser Erfolg ward jedoch sehr verhängnisvoll für die Religion. Die Nachfolger Simons, die bald den Königstitel annahmen, vergaßen, wofür einst der Kampf unternommen worden war. Die Religion trat bei ihnen zurück, während die politischen Interessen im Vordergrund standen. Und da es die politischen Interessen erforderten, mit der griechischen Kultur auf freundlichem Fuß zu stehen, um im Ausland, vor allem bei den Römern, als zivilisiertes und bündnisfähiges Volk zu gelten, gingen die jüdischen Könige in ihrer Selbstentwürdigung so weit, sich griechische Namen erst neben den hebräischen und dann gar statt derselben beizulegen. Damit setzten sie sich in den schärfsten Gegensatz zu den breiten Massen, die nicht bereit waren, die Ideale des Judentums für den trügerischen Glanz eines selbständigen Kleinstaates preiszugeben, der alles, nur nicht jüdisch war, der seine kulturelle Grundlage den Griechen und seine politische Existenz den Römern verdankte. So bildeten sich naturgemäß zwei Parteien, die Pharisäer und die Sadduzäer, die man am besten als die Religionspartei und als die Staatspartei charakterisieren kann. Der ersten Partei, der pharisäischen, gehörten die breiten Volksmassen und alle jüdischen Gelehrten an, zu der sadduzäischen Partei bekannten sich wieder all diejenigen Kreise, die ein Interesse an dem neuen Staate hatten, der ihnen Ämter und Ehren brachte. Der Gegensatz dieser beiden Parteien führte unter den letzten Makka-

bäern zu einem Bürgerkrieg, der den Römern die willkommene Gelegenheit zur Einmischung in die innern Angelegenheiten des Landes gab. Während die Pharisäer das überlieferte Judentum durch alle Fährnisse hindurch treu bewahrten und daher auch den Untergang des Staates und Tempels überdauerten, hatten die Sadduzäer, die schon vorher niemals für die idealen Werte des Judentums etwas geleistet hatten, nicht die innere Kraft, die große Katastrophe zu überstehen und verschwanden spurlos vom Schauplatz der Geschichte.

Doch wir sind den Ereignissen schon weit vorausgeeilt und wollen wieder zu den ägyptischen Juden zurückkehren. Seitdem dieselben ihre eigene Bibelübersetzung, die Septuaginta, besaßen, emanzipierten sie sich immer mehr vom Mutterlande. Die in Palästina herrschenden Wirren begünstigten diese Loslösung noch besonders. Kurz nach dem Makkabäeraufstand war der Hohenpriesterssohn Onias IV. nach Ägypten gekommen. Der König Ptolemäus VI. Philometor nahm ihn freundlich auf und wies ihm einen alten verfallenen Tempel der Bubastis in Leontopolis an, den nun Onias zu einem jüdischen Heiligtum umbaute. Da sich Priester in genügender Anzahl fanden, wurde ein regelrechter jüdischer Kultus nach dem Muster des Tempels von Jerusalem dort eingerichtet. Es war das zwar durchaus nicht, wie man bis vor kurzem glaubte, der erste jüdische Tempel außerhalb Palästinas. Denn wie uns neuerliche Ausgrabungen lehren, besaßen schon im Jahre 525 v. Chr. die Juden in Elephantine (Südägypten) einen Tempel, den Kambyses bei der Eroberung des Landes verschonte. Bemerkenswert ist nur, daß diese beiden zu verschiedenen Zeiten errichteten Tempel streng genommen illegitim waren, insofern als das jüdische Religionsgesetz zwar beliebig viel Synagogen, aber für den Opferkultus nur den einzigen Tempel in Jerusalem zuließ. Dieser neue Tempel in Leontopolis bestand seitdem fast 2½ Jahrhunderte fort, trotzdem die Gelehrten Palästinas ihn nie als berechtigt anerkannten. Übrigens wallfahrteten auch die ägyptischen Juden noch weiter nach Jerusalem, aber begreiflicherweise hat die Gründung jenes Tempels doch die Bande mit dem Heimatlande stark gelockert. In Alexandria, das nunmehr der Hauptsitz eines neuen jüdischen Geisteslebens wurde, erhoben sich zahlreiche Synagogen, in denen die Bibel griechisch vorgelesen und erklärt wurde, ja wir besitzen noch eine griechische Predigt, die auf einen hohen Bildungsgrad bei den Hörern schließen läßt.[5])

Die Juden in Ägypten haben in ihre griechische Bibel auch manche Schriften aufgenommen, denen das offizielle Judentum in Palästina die Aufnahme in die Bibel versagte. So das Buch Sirach, dessen hebräisches Original erst vor zwei Jahrzehnten wiederentdeckt wurde, das erste Makkabäerbuch, die Bücher Judith und Tobith, und dann selbst verschiedene Bücher, die gar schon im Original griechisch waren, wie das zweite Makkabäerbuch, die Weisheit Salomo's, das dritte Esrabuch, verschiedene Zusätze zu Daniel und Esther. All diese Bücher, die also in der hebräischen Bibel fehlen, nannte man Apokryphen d. h. verborgene, konfiszierte Bücher, und wir müssen den alexandrinischen Juden dankbar sein, daß sie uns dieselben erhalten haben. So ist das erste Makkabäerbuch noch heute die wichtigste Geschichtsquelle für seine Zeit. Andere dieser Schriften sind wieder die Hauptquelle für die Kenntnis der geistigen Bewegungen im Judentum jener Jahrhunderte.

Überhaupt verdanken wir den Alexandrinern nicht nur die Erhaltung wichtiger Werke, aus denen wir die äußere und innere Geschichte jener Zeit kennen lernen, sondern auch eine ungleich größere Zahl von selbständigen Werken, die die Geschichte und den Lehrgehalt des Judentums den Heiden erschließen sollten und durch eine Verschmelzung der jüdischen und griechischen Gedankenwelt eine ganz neue Literatur schufen, die kulturgeschichtlich von der größten Bedeutung werden sollte. Kein Boden war hierfür auch so günstig wie Alexandria, wo das griechische Geistesleben durch die verständnisvolle Pflege der Ptolemäer damals seinen Brennpunkt hatte. Die griechische Philosophie und Wissenschaft trat den Juden da in der höchsten Vollendung entgegen, und sie mußten sich davon angezogen fühlen. Denn trotz der tiefgreifenden Unterschiede gab es doch auch manche Berührungspunkte. Die griechisch gebildeten Juden wünschten eine Aussöhnung und harmonische Verbindung der beiden Kulturen, die ihnen gleich wertvoll erschienen. Sie benutzten die besten Elemente des Griechentums zur Befestigung ihrer eigenen Lehre und wollten andrerseits diese Lehre selbst wieder den Griechen bringen. So groß erschien ihnen die Verwandtschaft zwischen Judentum und Griechentum, daß verschiedene jüdische Schriftsteller allen Ernstes den Versuch machten, die griechischen Philosophen, vor allem Plato, als unter jüdischem Einfluß stehend, als Schüler des Moses, hinzustellen. Wenngleich sie dafür begreiflicherweise bei den Griechen kein Verständnis fanden, ließen sie doch nicht ab, den hohen Wert der jüdischen Lehre in sittlicher und in philosophischer

Beziehung ihren griechischen Landsleuten zu predigen. So entstand jene reiche jüdisch-alexandrinische Literatur, die uns z. T. noch erhalten ist, und die zwar auch der Belehrung der Juden, in erster Linie jedoch der Propaganda unter den Heiden diente.

Obwohl die griechische Bibelübersetzung, die Septuaginta, schon viel zur Verbreitung jüdischer Ideen in der griechischen Welt beigetragen und dem Judentum zahlreiche Proselyten zugeführt hatte, konnte sie doch nur in beschränktem Maße diese Aufgabe erfüllen. Denn erstens war sie in einem keineswegs einwandfreien Griechisch geschrieben, und dann mußte die ganze äußere Form, in der die Bibel sich schon im Original darstellt, in ihrem bunten Wechsel von Erzählung, Gesetz und Mahnrede den fremden Leser beim ersten Eindruck mehr verwirren als aufklären. War doch der gebildete Grieche von seinen Schriftstellern und Philosophen her an eine streng disponierte systematische Darstellung der höchsten Probleme gewöhnt.

Man versuchte nun auf verschiedene Weise den Griechen die Geschichte und den Lehrgehalt des Judentums in einer Form zu bieten, die auch ihnen anziehend erscheinen mußte. Zunächst wurde die jüdische Geschichte von mehreren Schriftstellern zusammenhängend bearbeitet. Sodann behandelten einige Autoren die biblische Geschichte auch in poetischer Form. Wir besitzen noch Fragmente von zwei Epen über biblische Stoffe und vor allem von einem Drama des Dichters Ezekielos, das den Auszug aus Ägypten behandelt. Auch in der beliebten Form sibyllinischer Weissagungen haben verschiedene jüdische Dichter die Lehren ihres Volkes zu den Griechen getragen, in der Tat ein origineller Gedanke, mit homerischen Hexametern die Griechen zum Judentum zu bekehren. Andere wiederum schrieben besondere Abhandlungen, um die Juden gegen die lächerlichen Anklagen zu verteidigen, die schon damals von feindlicher Seite gegen sie erhoben wurden und teils der mangelnden Kenntnis, teils der bewußten Böswilligkeit entsprangen. Namentlich der Judenfeind Apion, gegen den Josephus eine besondere Schrift veröffentlichte, zeigt eine überraschende Familienähnlichkeit mit gewissen modernen Aposteln des Judenhasses.

Ungleich wichtiger und bedeutender als alle andern alexandrinischen Schriftsteller ist Philo, sowohl durch den Umfang seiner literarischen Leistungen, als durch die tiefen Wirkungen, die von ihm ausgingen. Von keinem Alexandriner sind uns auch die Schriften so vollständig erhalten. Philo wurde ungefähr 30 Jahre v. Chr. geboren und war nicht nur der bedeutendste alexandrinische Jude,

sondern überhaupt wohl der bedeutendste griechische Schriftsteller seiner Zeit. Seine Verehrer sagten von ihm: „Philo schreibt so schön wie Plato“, was dann andere noch zu überbieten suchten, indem sie sagten: „Plato schreibt so schön wie Philo.“ Philo war von der aufrichtigsten Begeisterung für die jüdische Religion erfüllt und diente dem Judentum nicht nur mit der Feder sondern auch mit seinem tätigen Eingreifen. Als in Alexandria eine blutige Judenverfolgung stattfand und die Judenfeinde unter der Führung von Apion in einer Audienz beim Kaiser Caligula sich zu rechtfertigen suchten, warf Philo, der schon im vorgerückten Alter stand, das hohe Ansehen, das er bei den gebildeten Heiden genoß, zu Gunsten der Juden in die Wagschale und stellte sich an die Spitze einer Gegengesandtschaft, deren Verlauf er in zwei besonderen Schriften anschaulich darstellt. Wenn also auch seine jüdische Gesinnung über jeden Zweifel erhaben dasteht, und wenn wir auch weiter aus seinen Schriften wissen, daß er die Satzungen und Bräuche des Judentums treu hielt, sind seine jüdischen Kenntnisse nicht hoch anzuschlagen. Er verstand nur sehr wenig hebräisch, kannte die Bibel lediglich aus der griechischen Übersetzung und legt den Wortlaut derselben seinen Ausführungen zu Grunde, auch wo derselbe vom hebräischen Original völlig abweicht. Sein jüdisches Gefühl täuschte ihn darüber hinweg, daß er viel weniger jüdisch als griechisch dachte, und das galt nicht nur von den Formen sondern auch vom Inhalt seines Denkens. An den Brüsten griechischer Wissenschaft und Philosophie großgezogen, legte er einen ganz falschen Maßstab an das Judentum, preßte seinen Inhalt in den Schraubstock griechischer Gedankensysteme und modelte so lange an der Geschichte und an den Gesetzen des Judentums, bis es auch den gebildeten Heiden imponieren und annehmbar erscheinen konnte, während der beste Teil des charakteristisch Jüdischen dabei verloren ging. Durch das Mittel allegorischer Deutung sucht und findet er im Wortlaut der Bibel tiefe und geheime Lehren, die ihm völlig fremd sind, ja häufig in direktem Gegensatz zu ihm stehen. Das erste Buch Moses ist ihm nichts weiter als eine große Psychologie und Ethik. Besonders hervorzuheben ist hier seine Lehre vom Logos, von der göttlichen Vernunft, durch die die Welt erschaffen worden sei, und durch welche erst die Gottheit mit der Menschheit in Berührung trete. Während der große allegorische Kommentar zum ersten Buche Moses mehr für wissenschaftlich gebildete Griechen geschrieben war, ist sein zweites Hauptwerk, eine

systematische Darstellung der mosaischen Gesetzgebung, mehr auf den großen Kreis der Halbgebildeten berechnet. In populärer Sprache sucht er die zerstreuten Einzelvorschriften im Zusammenhang darzustellen und den Nachweis zu führen, daß der wahre Weise all diese Vorschriften, selbst die unbedeutend erscheinenden Gebote des Ritus und Kultus gewissenhaft halten müsse, und daß in ihnen die höchste religiöse Erkenntnis zu finden sei. Besonders interessant daraus ist seine Darstellung des Zehnworts und seine Behandlung der sozialen Gesetze der Bibel. Seine Bemühung, die Lehren der Thora als übereinstimmend mit den Lehren der griechischen Philosophie darzustellen, verführt ihn nicht nur häufig, den einfachen klaren Sinn des Bibelwortes zu verrenken, sondern selbst die großen Persönlichkeiten der Bibeln verwandeln sich unter seiner Hand in griechisch denkende und sprechende Marionetten. So hat es für einen heutigen Leser etwas geradezu Beklemmendes, wenn Philo in derselben Schrift, die den großen Gesetzgeber Moses in seiner rein menschlichen Größe den Griechen vorstellen soll, es für nötig hält, ihm griechische Lehrer anzudichten, die ihn in die ἐγκύκλιος παιδεία d. h. in die enzyklopädische Bildung der Griechen eingeführt haben. Vergleiche mit späteren ähnlichen Erscheinungen in der jüdischen Geistesgeschichte liegen nahe und zwingen uns, Philo aus seiner Zeit heraus zu erklären und anzuerkennen, daß gerade besonders hochstehende Geister sich der Widersprüche in ihrem eigenen Wesen nicht bewußt werden und darum auch andern zumuten, in ihrem Denken das zu vereinigen, was logisch oder geschichtlich sich gegenseitig ausschließt.

Philo's Schriften sind bei den Juden bald in Vergessenheit geraten, sie sind nirgends in der ganzen talmudischen Literatur erwähnt, und auch in sonstigen jüdischen Werken finden wir in ganzen 1500 Jahren nur zwei Erwähnungen von Philo, bis ihn Asaria dei Rossi in seinem 1573 erschienenen Meor Enajim der Vergessenheit entriß. Desto eifriger wurden sie von den Griechen und dann von den christlichen Kirchenvätern studiert, die seine Methode der allegorischen Schrifterklärung sich zu eigen machten und auch inhaltlich viel Anknüpfungspunkte für die christliche Lehre bei ihm fanden. Ist doch seine Lehre vom Logos schon im Johannesevangelium zum vollen Ausdruck gelangt und dann in der späteren Ausgestaltung zur Lehre vom heiligen Geist ein Grunddogma des Christentums geworden. Vor allem aber bedienten sich die christlichen Apologeten seiner Schriften, wenn sie dem Heidentum gegenüber die Überlegen-

heit ihrer neuen Lehre zu erweisen suchten. Denn diese in der ganzen griechischen Welt verbreiteten und angesehenen Schriften bildeten das wirksamste Propagandamittel für eine Lehre, die aus jüdischen und griechischen Elementen zusammengesetzt war und dabei den Anspruch erhob, Judentum wie Griechentum innerlich zu überwinden.

Daß die Juden selbst Philo vergaßen, ist geschichtlich leicht zu erklären. Es war weder Undank noch Verständnislosigkeit, sondern es war ein gesunder Instinkt, der sie abhielt, an diesem für heidnische Leser zurechtgestutzten Judentum Gefallen zu finden. Aber selbst wenn Philo in seinen Schriften ein kernigeres Judentum vertreten hätte, wäre ihm nicht das gleiche Schicksal erspart geblieben wie dem ein halbes Jahrhundert später lebenden Josephus, der in seinen griechischen Schriften den Heiden mit ungleich tieferen jüdischen Kenntnissen ein weit treueres Bild von der Geschichte, den Lehren und Sitten seines Volkes entrollte, und der trotzdem für das Judentum fast vollkommen verloren ging und nur durch die christliche Kirche erhalten wurde. Es lag das an den äußeren Verhältnissen und ist nur das Symptom einer tiefer liegenden Erscheinung. Nach dem Untergang des jüdischen Staates im Jahre 70 zogen sich die Juden noch mehr als früher auf sich selbst zurück und suchten durch die strengste Abschließung nach außen ihre Lehre in ihrer Reinheit zu bewahren und sich selbst als Träger und lebende Zeugen dieser Lehre zu erhalten. Weder ein Philo noch ein Josephus waren die Männer, die das Judentum damals zu seiner Festigung brauchte, sondern ein Rabbi Jochanan ben Sakkai, der sich nicht bemühte, Heiden das Judentum mundgerecht zu machen, sondern es für wichtiger hielt, erst die Juden zum Judentum zu erziehen, und der darum die Erhaltung und Verbreitung jüdischen Wissens unter den in alle Welt zerstreuten Juden zur Aufgabe seines Lebens machte. Jochanan ben Sakkai und die übrigen Rabbiner Palästinas haben dem Judentum und damit der ganzen Menschheit einen größeren Dienst erwiesen als Philo, Josephus und alle übrigen griechisch schreibenden Juden, wenngleich manche christliche Theologen das nicht zugeben wollen, weil sie jenen Rabbinern nicht verzeihen können, daß durch sie das Judentum erhalten wurde.

Zu dieser Erhaltung war es damals nötig, daß die griechische Kultur, durch die die Juden bis dahin mit der Außenwelt in Verbindung standen, gemieden werde. So wurde gleich nach der Tempelzerstörung ein Verbot erlassen, die Kinder nicht mehr im Griechi-

schen zu unterrichten, ein Verbot, dem freilich nicht einmal alle Gesetzeslehrer Folge leisteten, und das auch nicht verhindern konnte, daß in den folgenden Jahrhunderten die griechischen Lehnwörter im Hebräischen und Aramäischen eher zunahmen als abnahmen. Ja es entstanden sogar in der Folge noch einige neue griechische Bibelübersetzungen, so vor allem die des Aquila, die sprachlich und inhaltlich viel besser war, als die Septuaginta und diese bei den Juden ganz verdrängte. Doch auch diese Übersetzung ging im Laufe der Jahrhunderte verloren und ist uns nur noch in Bruchstücken bekannt, während die Septuaginta durch die Kirche sich erhalten hat. Wenige Jahrhunderte nach der Tempelzerstörung waren die Juden der griechischen Kultur ganz entfremdet, standen ihr verständnislos, ja direkt feindlich gegenüber, sodaß sie sich zu dem Ausspruch verstiegen: Der Tag, an dem die Thora ins Griechische übersetzt wurde, war für Israel so verhängnisvoll wie der Tag, an dem sie das goldene Kalb machten.

Dieses völlige Zerschneiden der Verbindung mit dem Griechentum bedeutete für das Judentum damals nicht nur eine k u l t u r e l l e Einbuße, sondern wurde ihm auch in rein materieller Beziehung eine schwere Gefahr. Es verlor dadurch den Zusammenhang mit den ägyptischen Juden, die nunmehr dem Gesetz der Schwerkraft folgend sich vom Judentum immer mehr loslösten und allmählich im Heidentum oder im Christentum völlig aufgingen. Schwerwiegender jedoch als diese numerischen Verluste waren die moralischen Verluste, die das Judentum durch seine schroffe Abschließung auch gegen die Sprache seiner Umgebung erlitt. Es erfuhr von nun an nichts mehr von all den literarischen Angriffen, die Heiden und Christen in griechischer Sprache gegen Religion und Volk der Juden erhoben, und es beraubte sich vor allem der Waffe, um diesen Angriffen mit Aussicht auf Erfolg entgegentreten zu können. Aber so betrübend uns das alles auch heute erscheint, müssen wir uns doch sagen, daß die ablehnende Haltung gegenüber dem Griechentum mit all ihren traurigen Folgeerscheinungen damals eine geschichtliche Notwendigkeit war. Es war der Preis, mit dem das Judentum seine Erhaltung bezahlen mußte.

Wir dürfen indessen nicht glauben, daß das Judentum nunmehr für alle Zeit außer Berührung mit dem griechischen Geiste blieb. Sobald die äußeren Verhältnisse sich änderten und die Juden unter der Herrschaft der gebildeten, hochsinnigen Maurenfürsten in Spanien

sich wieder ungestört an der Bildung und Wissenschaft der Zeit beteiligen konnten, griffen sie auf die griechische Philosophie des Altertums zurück, und es ist in hohem Grade charakteristisch, daß die Juden in Spanien früher als die christlichen Völker des Abendlandes sich mit Aristoteles beschäftigten und seine Schriften ins Hebräische übersetzten, ja daß die Übersetzung des Aristoteles ins Lateinische mit Hilfe von jüdischen Gelehrten ausgeführt wurde. Aber so viel hatten die Juden doch schon aus ihrer Geschichte gelernt, daß griechische Schönheit und griechische Ideen zwar einen wertvollen Zusatz, aber keineswegs einen Ersatz oder auch nur einen Maßstab für jüdisches Wesen abgeben können. So hat Jehuda Hallevi, der in seinem Kusari zeigt, wie jüdische Innigkeit erst in der anmutigen Form eines platonischen Dialogs zur vollen Geltung kommen kann, sich doch nicht über den prinzipiellen Unterschied jüdischer und griechischer Weltanschauung getäuscht und warnt vor einseitiger Überschätzung des Griechentums:

„Laß griech'sche Weisheit nimmer dich berücken,
Wo Blüten nur, doch keine Frucht zu pflücken."

Auch in der neuesten Zeit, seitdem die Schranken gefallen sind, die die Juden von der Teilnahme an der allgemeinen Kultur ausschlossen, haben sie sich eifrig und vielleicht übereifrig mit griechischen Schönheitsidealen erfüllt. Sie glaubten vielfach, ihre ästhetische Kultur dadurch beweisen zu müssen, daß sie nicht etwa dem jüdischen Inhalt eine schöne äußere Form gaben, sondern indem sie mit der alten Form auch den kostbaren Inhalt wegwarfen und nun alles Fremde für schön und wertvoll ansahen. Erfreulicherweise sehen jetzt immer mehr Kreise ein, daß auch ein jüdischer Inhalt zu einer künstlerischen Form paßt. Jüdische Dichter und jüdische Künstler zeugen mit jedem Tage deutlicher für die Tatsache, daß das Judentum reich genug in seiner Gedanken- und Gefühlswelt ist, um der Welt etwas zu sagen und zu bieten, was ein anderes Volk nicht sagen und bieten kann, und daß es sich darum auch in dieser Beziehung nicht umsonst für die Welt erhalten hat. Und wenn Heine, der von allen Dichtern jüdischen Stammes am meisten hellenischen Geist in sich hatte, am Ende seines Lebens gestehen mußte:[6]) „Ich sehe jetzt, die Griechen waren nur schöne Jünglinge, die Juden waren aber immer Männer, gewaltige unbeugsame Männer ..., die auf allen Schlachtfeldern des Gedankens gekämpft und gelitten haben", so dürfen wir hoffen, daß dieser männliche Geist, der seit den Tagen der Makkabäer die Besten unseres Volkes erfüllt

hat, auch in der Zukunft wetterfeste Charaktere erzeugen und durch große ureigene Schöpfungen die Berechtigung einer jüdischen Kultur erweisen wird, die berufen ist, neben und vielleicht vor der griechischen Kultur eine neue Note in die vielstimmige Symphonie der Weltkultur einzufügen.[7])

---

[1]) Aus meiner Besprechung von S. Krauß Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum in der Byzantinischen Zeitschrift X 302.

[2]) Midrasch Echa Rabba zu 2,9.

[3]) Abraham Geiger Das Judentum und seine Geschichte [2]I 80.

[4]) Die Bücher Moses und Josua (Religionsgesch. Volksbücher) Tübingen 1907 S. 10.

[5]) Das sog. vierte Makkabäerbuch, das fälschlich unter den Schriften des Josephus steht.

[6]) Geständnisse Bd. VIII 45.

[7]) Vgl. jetzt des Verf.s Aufsatz „Die jüdisch-griechische Episode" in der Zeitschrift „Der Jude" IV (Juli 1919) S. 176 ff.

---

## 6. Was lehrt uns Harnack?*)

Seit einem Jahrhundert denken unsere besten Geister vergeblich darüber nach, ein wirksames Mittel gegen den Abfall vom Judentum zu finden, der in manchen Kreisen einen geradezu bedrohlichen Umfang annimmt. Als Hauptgrund für die sich immer mehr häufenden Judentaufen führt man mit Recht die geringe Kenntnis der eignen Religion unter den Juden an: sie haben nie recht gelernt, was überhaupt Judentum ist, sie haben weder Liebe, noch Achtung für ihre angestammte Religion und wissen darum nicht, was sie aufgeben, wenn sie dem Glauben der Väter den Rücken wenden. Man darf jedoch behaupten, daß hierbei nicht nur die Unkenntnis der jüdischen Religion, sondern ebenso und vielleicht noch mehr die Unkenntnis der neuen Religion mitspielt, daß die jüdischen Täuflinge in den meisten Fällen auch nicht wissen, was sie mit dem christlichen Bekenntnis annehmen, und ein mit ihnen angestelltes ernstes Examen in der mit den Lippen bekannten Glaubenslehre sie in große Verlegenheit setzen würde. Demnach müßten die Juden,

*) Frankfurt a. M. (J. Kauffmann) 1902. Auch englisch unter dem Titel „What Jews may learn from Harnack" in The Jewish Quarterly Review 1902 p. 517 ff.

um der eigenen Religion treu erhalten zu bleiben, gleichzeitig mit derselben auch die christliche Religion wenigstens in ihren Grundzügen kennen lernen.

Es muß zugestanden werden, daß die üblichen Lehrbücher der jüdischen Religion und Geschichte dem Schüler bezw. Leser keinen oder jedenfalls nur einen ganz ungenügenden Begriff vom Christentum geben. Aus übertriebener Scheu und Ängstlichkeit, um nur ja kein der Mißdeutung fähiges Wort zu schreiben, schweigen sie lieber ganz über den Gegenstand, trotzdem derselbe notwendig an gewissen Stellen eine gründliche Behandlung erheische. Ein solches Versteckenspielen, das ja auch sonst die Signatur weiter jüdischer Kreise bildet und schon so viel Schaden angerichtet hat, ist gerade hier besonders übel angebracht, und erst kürzlich hat Hermann Cohen[1]) darauf hingewiesen, daß es eine Hauptaufgabe des Religionsunterrichts sein müsse, auch die Unterschiede des Judentums und Christentums mit peinlicher Sachlichkeit zu behandeln. Was für ein Schaden soll auch aus einer ruhigen, verständigen Auseinandersetzung mit der christlichen Religion, unter deren Bekennern wir leben, nach irgend einer Seite hin erstehen? Nimmt doch andererseits die Polemik gegen das Judentum einen breiten Raum im christlichen Religionsunterricht ein, und wenn wir auch nie eine Polemik von unserer Seite eröffnen, vielmehr jedes gehässige und lieblose Wort gegen eine andere Religion aus unserer Schule verbannt wissen wollen, wäre es töricht und zugleich unehrlich, die prinzipiellen Gegensätze zwischen Judentum und Christentum zu vertuschen. In unglaublicher Verblendung scheuen sich manche Juden, einen genaueren Einblick in das Wesen der christlichen Religion zu nehmen, als fürchteten sie, ihr eigener Glaube könne dadurch leiden. Nein, das Judentum braucht den Vergleich mit seiner Tochterreligion nicht zu scheuen, es kann vielmehr nur dabei gewinnen, und wenn Maimonides von sich erzählt, daß er alle ihm zugänglichen Werke über die heidnischen Religionen gelesen habe, haben wir noch mehr Grund, uns mit der christlichen Religion genau vertraut zu machen, denn um ein bekanntes Wort zu variieren: Wer fremde Religionen nicht kennt, weiß nichts von der eigenen. Jeder gebildete und denkende Jude, der seine eigene Religion schon gründlich kennt, aber eben auch nur ein solcher, wird den vollen Wert und Gehalt der jüdischen Lehre noch viel tiefer erfassen, wenn er sie mit einer anderen Religion vergleichen kann und speziell mit dem Christentum, das einerseits so

viele Berührungspunkte, andererseits so tiefgehende Unterschiede aufweist. Er wird das Judentum von einer ganz neuen Seite betrachten, es werden ihm neue Vorzüge desselben aufgehen, er wird selbst manche Mängel und Schwächen, die er bisher daran getadelt, in einem günstigeren Lichte betrachten, sein ganzer Gesichtskreis in religiöser Beziehung erweitert sich unendlich, er wird die eigene und fremde Religion unbefangener und gerechter beurteilen, nachdem er beide kennen gelernt hat, ganz so wie man das eigene Vaterland nicht früher vollkommen schätzt und versteht, bevor man nicht fremde Länder bereist hat.

Aber wie soll ein Jude in die christliche Lehre eindringen, soll er etwa das Neue Testament durcharbeiten und dann einen Katechismus sich vornehmen? Das würde so wenig zum Ziele führen, als wenn ein Christ aus dem Studium des Pentateuchs und der Glaubensartikel des Maimonides ein Bild der heutigen jüdischen Religion gewinnen wollte. Es fehlte bisher in der Tat an einem Werke, das auf wissenschaftlicher Grundlage und doch in allgemein verständlicher Sprache eine kurze und klare Darstellung vom Wesen des Christentums gegeben hätte. Eine solche ist nunmehr erschienen und zwar aus der Feder eines Mannes, der mehr als irgend ein anderer dazu berufen erscheint.

Adolf Harnack, Professor an der Universität Berlin, nimmt durch seine tiefe Gelehrsamkeit und seinen kritischen Geist wie nicht minder durch seinen sittlichen Ernst, die aus allen seinen Schriften hervorleuchten, in der Wissenschaft den ihm gebührenden Ehrenplatz ein und kann mit Fug und Recht als einer der bedeutendsten christlichen Theologen der Gegenwart bezeichnet werden.

Während die meisten seiner Schriften, die die Kirchengeschichte im weitesten Umfang behandeln, streng gelehrt sind und sich darum der Kenntnis weiter Kreise entziehen, hat Harnack im vorigen Jahre die Summe seiner Forschungen in einem vor Studierenden aller Fakultäten gehaltenen Vortrags-Cyklus über „Das Wesen des Christentums" niedergelegt und dann durch den Druck allgemein zugänglich gemacht. In gedrungener Sprache, wie sie nur einem aus dem Vollen schöpfenden Forscher eigen, gibt er auf 189 Seiten[2]) ein lebendiges Bild von der Entstehung und Entwicklung des Christentums bis auf unsere Tage. Mit großer religiöser Wärme zeichnet er das Bild Jesu Christi und seiner Lehre, mit größtmöglicher Objektivität charakterisiert er die führenden Geister des Christentums von den Aposteln bis auf Martin Luther, sucht er die Eigenart, die Verdienste

und die Fehler des katholischen, griechischen und evangelischen Christentums neben und nach einander hervorzuheben und formuliert zuletzt seinen eigenen Standpunkt, den er auch im ganzen Werke nie verleugnet.

Harnack wendet sich zwar zunächst naturgemäß nur an christliche Leser, aber auch jeder gebildete Jude wird sein Buch mit Gewinn lesen und unendlich viel nach den verschiedensten Richtungen hin daraus lernen und zwar, wie wir schon vorausgreifend sagen dürfen, ohne Schaden für seine eigene Religion, denn Harnack's Werk ist, ohne daß er es will oder auch nur ahnt, die glänzendste Rechtfertigung des Judentums, die wir uns nur wünschen können. Im Folgenden soll das näher ausgeführt werden.

Harnack's Christentum ist grundverschieden von dem offiziellen Christentum, das die verschiedenen Kirchen lehren und bekennen und das allein staatlich approbiert ist. Er konstruiert sich auf Grund geschichtlicher Tatsachen und seines eigenen Nachdenkens ein ganz neues Christentum, das nach seiner Meinung das richtig verstandene Evangelium darstellt. Zu diesem Zwecke muß er natürlich aus dem heutigen Christentum gerade das eliminieren, was vor dem Verstande und der kritischen Forschung nicht standhält, aber von der Kirche als das wesentlichste hingestellt wird. Die Christologie, die ganze Lehre von der Dreieinigkeit, die Erbsünde, die leibliche Auferstehung Christi, die sogenannten Heilswahrheiten, an die man glauben muß, um selig zu werden, all das ist aus seinem Christentum gestrichen, daß wir uns fast fragen müssen: Was bleibt denn da von dem, wo man bisher als spezifisch christlich bezeichnet und betrachtet hat, noch übrig? In der Tat haben die Vertreter der kirchlichen Rechtsgläubigkeit, die schon anfangs der 90er Jahre gelegentlich des Streits um das Apostolikum über Harnack herfielen, sich wiederum nicht versagen können, auf der Pastoralkonferenz in Berlin folgende Erklärung einstimmig anzunehmen: „Die Pastoralkonferenz will zwar in Professor D. Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Christentums die Absicht nicht verkennen, unserm vielfach entchristlichten Geschlecht die Segnungen des Christentums wieder nahe zu bringen; aber sie spricht ihre Überzeugung dahin aus, daß der Inhalt dieser Vorlesungen durch das Zurücksinken in den oberflächlichen Standpunkt eines überwundenen Rationalismus wie durch das Zurückstellen des nach Schrift und Ge-

schichte Wesentlichen des Christentums weder dem historischen Verständnis, noch dem wahren Evangelium, noch dem menschlichen Bedürfnis genügt..." Diese engherzige Erklärung von seiten der berufenen Vertreter einer Religion, die im Gegensatz zum Katholizismus die Freiheit der Forschung auf ihre Fahne geschrieben hat, erscheint uns zwar ganz unverständlich, aber sie lehrt uns gleichzeitig auch, daß in den Kreisen der evangelischen Geistlichkeit unter Christentum etwas ganz anderes verstanden wird, als Harnack will. Wir als Fernstehende und Unbeteiligte an diesem Glaubensstreite brauchen nicht so intolerant zu sein und gestehen Harnack gern das Recht zu, seine Religion als Christentum zu bezeichnen. Zwar hat zu keiner Zeit in irgend einer Gemeinschaft das Christentum eine gleiche oder ähnliche geschichtliche Ausprägung gefunden, und es gibt auch heute noch keine geschlossene Gemeinde, die sich um ihn schart und seinen Standpunkt ganz teilt,[3]) aber doch kommt seiner religiösen Weltanschauung der Name Christentum zu, denn er erkennt wenn auch nicht die Gottheit, so doch die Person Christi als höchstes sittlich-religiöses Ideal an und dann, wer will ihm verargen, daß er seine eigene Religion mit dem Namen belegt, bei dem er sich seit seiner frühesten Jugend das Schönste und Beste zu denken gewöhnt hat! Legen doch alle großen religiösen Denker, die die Fesseln der Tradition brechend ein neues religiöses System aus ihrem eigenen Denken und Fühlen heraus erschaffen, ihrer neuen Lehre teils aus Pietät, teils aus einer leicht erklärlichen Selbsttäuschung den Namen ihrer angestammten Religion bei und erklären, nur die reine Form derselben, befreit von allen Entstellungen, zu lehren. So nennt Tolstoj seine Weltanschauung christlich, trotzdem er zum Dank dafür von der orthodoxen Kirche exkommuniziert wurde, und so hielt sich Döllinger für einen guten Katholiken, trotzdem ihm Rom etwas sehr unsanft die religiöse Gemeinschaft kündigte.

Für uns ist Harnack's Standpunkt deshalb von besonderem Interesse, weil er gerade diejenigen Elemente aus dem Christentum ausscheidet, die auch dem Juden als unannehmbar erscheinen. Er nimmt eine radikale Operation am Körper der überlieferten Religionsform vor, er muß nicht nur kleine Auswüchse und Entstellungen entfernen, er muß selbst ganze wichtige Organe exstirpieren, aber so weh es ihm auch in der Seele tun mag, er macht entschlossen den scharfen Schnitt, um die bedrohte Religion des Evangeliums zu retten. Wenn wir diesen großen, tief religiösen Forscher sehen,

welche kritischen Reduktionen er an der christlichen Lehre vornehmen muß, welche Überwindung es ihm kostet, mit altehrwürdigen, liebgewordenen Anschauungen zu brechen, mit welcher Schonung er den verschiedenen Krankheiten des offiziellen Christentums an den Leib geht, welch verzweifelte Anstrengungen er machen muß, um dieses oder jenes doch zu retten, sei es auch nur durch irgend eine Umdeutung; wenn wir weiter sehen, wie er, der verhüten will, „daß der Protestantismus zu einer kümmerlichen Doublette des Katholizismus herabsinke“, selber fast nach Canossa geht,[4]) dann drängen sich uns unwillkürlich die Worte aus dem Morgengebet in den Mund: „Heil uns! wie gut ist unser Teil und wie lieblich unser Los und wie schön unser Erbe. Heil uns, die wir früh und spät, morgens und abends zweimal an jeglichem Tage aussprechen: Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig.“ Wie gut hat's doch der Jude und speziell der jüdische Theologe, welche Seelenkämpfe sind ihm erspart, sein Geist wird nicht durch verstandeswidrige Dogmen geknechtet, und er braucht darum nicht erst durch einen gewaltsamen Bruch sich die Freiheit des Denkens zu erobern, er braucht nicht unzählige Dinge zu verteidigen, die sich eigentlich gar nicht verteidigen lassen, er braucht keine besondere Apologetik und hat diese Disziplin, die in den verschiedenen christlichen Bekenntnissen eine solche Rolle spielt, auch niemals ausgebildet.

Wenn nun Harnack auch vor dem strengen Glaubensgericht der evangelischen Pastoren nicht besteht, so muß er sich doch und vielleicht sogar eben deshalb dem Judentum sehr nähern; denn wenn man die Dogmen aus dem Christentum streicht, kann doch nicht viel mehr übrig bleiben als das Judentum. Und wirklich, wenn wir seine Lehre Punkt für Punkt durchgehen, finden wir eine überraschende Übereinstimmung in den Hauptfragen, ja ich glaube, sagen zu dürfen, daß Harnack nicht nur bei einzelnen geistig besonders hoch stehenden und frei denkenden Juden, sondern auch bei den meisten offiziellen Vertretern des traditionellen Judentums, bei den meisten Rabbinern aller Zeiten und Länder mehr Gegenliebe gefunden hätte bezw. noch findet als innerhalb seiner eigenen Kirche.[5])

Wie ist es nun? Nähert sich das Judentum immer mehr dem von Harnack gelehrten „Christentum in seiner reinen Gestalt“,[6]) oder nähert sich Harnack immer mehr dem Judentum? Männer wie Benediktus Levita, die vom Judentum wenig oder nichts wissen und

gerne „auf anständige Weise“ davon loskommen wollen, glauben und verkünden natürlich das erstere, ihnen kommt Harnack's Christentum sehr gelegen, denn es beschwichtigt ihr kritisches Gewissen und erleichtert ihnen den Sprung aus dem Judentum. Natürlich übersehen sie dabei, daß die Taufe nicht etwa ein Bekenntnis zu Harnack's Lehre, sondern zu dem von ihm gerade bekämpften offiziellen Christentum bedeutet. Also ist es doch wohl Harnack, der sich dem Judentum nähert. Aber ist er sich dessen auch bewußt, und gibt er es unumwunden zu? Herr Professor Harnack würde vermutlich erschrecken, oder vielleicht auch lachen, wenn er lesen würde, wie er hier zum Juden gestempelt wird, und würde sich im Stillen sagen: Wie habe ich das verdient, wie komme ich zu dieser unerwarteten und ungewünschten Ehre, enthält doch mein Werk an mehr als einer Stelle eine Absage an das alte Judentum, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt!

Der unkundige oder flüchtige Leser wird sich vielleicht wirklich durch diese Absagen beirren lassen und wird glauben, hier sei wieder einmal das Judentum siegreich widerlegt, aber bei näherer Prüfung zeigt es sich, daß zu der Absage in Worten die Widerlegung mit Argumenten fehlt, daß Harnack seine Abneigung gegen das Judentum zwar offen ausspricht, aber nichts anderes an seine Stelle setzt und sich schließlich fast selbst dazu bekennt. Gerade die mehrmalige Absage erscheint wie eine krampfartige Bemühung, die dämmernde Erkenntnis von der Übereinstimmung des Judentums mit der eigenen Anschauung von sich fernzuhalten, denn so frei und vorurteilslos auch sein Geist sonst ist, hier verläßt ihn die Objektivität, hier steht er wenigstens im Gefühl ganz auf dem Standpunkt des orthodoxesten Christentums und vermag sich noch nicht von den überlieferten Anschauungen zu emanzipieren, hier befindet er sich auf gemeinsamem Boden mit den verschiedensten Richtungen im Christentum, als ob das oberste und heiligste Dogma lautete, dem Judentum nur ja nicht gerecht zu werden, und als ob das Christentum durch nichts gerettet werden könnte als durch die Verkleinerung des Judentums. Es ist psychologisch in hohem Grade interessant, Harnack's Stellung zum Judentum einer genauen Analyse zu unterziehen. Während die Wahrheitsliebe des Forschers ihn vieles über das Judentum sagen läßt, was nicht schöner gesagt werden kann, während er sogar eine dem Judentum sehr nahe stehende und fast damit identische Lehre als Christenum proklamiert, verkleinert er die Bedeutung des Alten Testaments, ergeht er sich

in den heftigsten Ausfällen gegen die jüdische Religion im Zeitalter Christi, und hüllt sich in beredtes Stillschweigen über das Judentum in den letzten 1800 Jahren.

Zunächst verkleinert er das Alte Testament. Auf der einen Seite bekennt er von dem alttestamentlichen Judentum (S. 30): „Der Monotheismus war längst aufgerichtet, und die wenigen möglichen Typen monotheistischer Frömmigkeit waren längst hier und dort, in ganzen Schulen, ja in einem Volke, in die Erscheinung getreten. Kann der kraftvolle und tiefe religiöse Individualismus jenes Psalmisten noch überboten werden, der da bekannt hat: „Herr, wenn ich nur Dich habe, frage ich nicht nach Himmel und Erde?“ Kann das Wort Micha's überboten werden: „Es ist Dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von Dir fordert, nämlich Recht tun[7]) und Liebe üben und demütig sein vor Deinem Gotte.“ Wenige Zeilen später sagt er in Bezug auf das Evangelium: „Suchen Sie in der ganzen Religionsgeschichte des Volkes Israel, suchen Sie in der Geschichte überhaupt, wo eine Botschaft von Gott und dem Guten so rein und so ernst — denn Reinheit und Ernst gehören zusammen — gewesen ist, wie wir sie hier hören und lesen!“ Es scheint fast, als ob Harnack blind wäre gegen den Widerspruch, der zwischen den beiden zitierten Sätzen liegt, oder glaubt er wirklich, daß jene von ihm selbst als unüberbietbar bezeichneten Bibelverse, zu denen sich natürlich noch unzählige andere Verse, ja ganze Bücher wie Hiob und vor allem Deuterojesajas stellen ließen, an Reinheit und Ernst hinter dem Evangelium zurückbleiben? Oder um ein anderes Beispiel zu geben, S. 84 spricht er davon, daß in den letzten beiden Jahrhunderten v. Chr. durch die Erweiterung des geschichtlichen Horizonts das Interesse der Juden für die Völkerwelt immer lebendiger werde, daß die Idee der gesammten Menschheit sich einstellte. Als ob diese Idee im Deuterojesajas und in vielen Psalmen nicht schon vier Jahrhunderte früher mit aller Kraft und Deutlichkeit ausgesprochen wäre! Noch mehr überrascht werden wir, wenn wir S. 140 lesen: „So entstand die aggressive und absorptive Orthodoxie des Staats und der Kirche oder vielmehr die Staatskirche; alttestamentliche Beispiele, die immer zur Hand sind, vollendeten den Prozeß und gaben ihm die Weihe.“ Bei so vielem Großen und Schönen im Christentum wird der Einfluß des Alten Testaments unterschätzt oder ganz geleugnet, bei der von Harnack so sehr bekämpften „Staatskirche“ muß es auf einmal als Sündenbock herhalten.

als ob bei Gründung der Staatskirche nicht ganz andere Faktoren entscheidend mitgewirkt hätten, ohne daß man erst auf alttestamentliche Beispiele Suche zu halten brauchte.

Am meisten widerspruchsvoll und befremdlich aber klingt folgende Stelle (S. 116/17) über das Alte Testament: „Welch einen Segen hat dieses Buch der Kirche gebracht! Als Erbauungsbuch, als Buch des Trostes, der Weisheit und des Rates, als Buch der Geschichte hat es eine unvergleichliche Bedeutung für das Leben und die Apologetik gehabt... Und dennoch ist dieser Besitz der Kirche nicht in jedem Sinne heilsam geworden; denn, erstlich, auf vielen Blättern dieses Buchs stand eine andere Religion und eine andere Sittlichkeit als die christliche. Mochte man sie auch noch so entschlossen durch Deutungen vergeistigen und verinnerlichen — der ursprüngliche Sinn ließ sich dadurch nicht vollkommen beseitigen. Es war Gefahr vorhanden, und sie trat wirklich ein, daß durch das Alte Testament ein inferiores, überwundenes Element in das Christentum eindrang.“ Spricht in diesen Worten wirklich noch Harnack, dessen Religion so ganz erfüllt ist von alttestamentlichem Geiste, fühlt er nicht, daß er damit die Mutter beschimpft, aus deren Brust er seine beste Kraft gesogen, glaubt er etwa, je weiter er sich von dem orthodoxen Protestantismus entfernt, desto weiter auch das Alte Testament von sich fernhalten zu müssen, um nur ja nicht Gefahr zu laufen, in der Nähe des Judentums zu landen! Fast scheint es so, denn auch bei andern freisinnigen Theologen können wir die Beobachtung machen, daß ihre Abwendung vom offiziellen Christentum gleichen Schritt hält mit ihrer Herabsetzung des Alten Testaments. So versteigt sich K a u t z s c h , der gelehrte und hochverdiente Herausgeber der neuen wissenschaftlichen Übersetzung des Alten Testaments, zu folgenden charakteristischen Sätzen:[8]) „Nun wird kein Kundiger die alttestamentlichen A n s ä t z e zur höchsten und reinsten Gottesvorstellung, wie zu einer wahrhaft evangelischen Sittlichkeit (man vergleiche z. B., abgesehen von zahlreichen Prophetenstellen, das 31. Kapitel des Buches Hiob)[9]) in Abrede stellen, — so wenig wie die hohe Bedeutung der messianischen Erwartung. Bei alledem ist es doch von größter Wichtigkeit, dem Schüler nachdrücklich die Schranken zum Bewußtsein zu bringen, die auch den geläutertsten alttestamentlichen Gottesbegriff samt der höchsten Stufe alttestamentlicher Sittlichkeit von der neutestamentlichen Vollendung trennen.“ Muß einem da nicht, namentlich angesichts der in die Anmerkung verwiesenen gnädigst zugestandenen

paar Beispiele alttestamentlicher Moral, namentlich angesichts der Worte „abgesehen von einigen Prophetenstellen“ die Geschichte von dem Franzosen einfallen, der erklärte, die Deutschen seien poetisch vollkommen unbegabt, sie hätten keinen einzigen großen Dichter hervorgebracht — außer Goethe. Ja ist das nicht genug? *῞Ενα ἀλλὰ λέοντα.* Daß im Alten Testament nicht alles auf gleicher Höhe stehe, wird niemand leugnen. Bei einem Buche, das so verschiedene Entwicklungsstufen der Religion in sich vereinigt, wird man das füglich nicht erwarten. Ist etwa im Neuen Testament alles gleichwertig, muß doch auch Harnack selbst manche Aussprüche Christi erst abschwächen, ummodeln und für seinen Gebrauch zurechtstutzen, wenn nicht ganz verleugnen.[10]) Wenn man die eben zitierte Stelle durchliest, in der er kein einziges Wort für den sittlich wohltätigen Einfluß des Alten Testaments auf das Christentum übrig hat, und damit vergleicht, was er selber andrerseits über die sittliche Unüberbietbarkeit gewisser alttestamentlicher Partien sagt, da muß man wirklich annehmen, daß in seiner Brust zwei Seelen wohnen, von denen die eine die Wahrheit erkennt und bekennt und die andere einem dunkeln, unbewußten Drange folgend sich der Wahrheit verschließt. Wie wohltuend berührt da die Wärme und der Enthusiasmus, mit dem Cornill[11]) die alttestamentliche Moral erhebt, weil ihn eben das Gefühl nicht nach einer andern Seite zieht.

Noch weit mehr aber zeigt sich Harnack's Blick getrübt, wenn er auf das Judentum zur Zeit Jesu Christi zu sprechen kommt. Hier häufen sich die Widersprüche und ungerechten Urteile, hier liegt allerdings auch die Hauptschwierigkeit für Harnack, hier finden sich die meisten Klippen, die er zwar vorsichtig zu umschiffen sucht, an denen er aber schließlich trotz aller Kunst doch strandet. Da er Christus als Menschen zu verstehen sucht, glaubt er als Folie für die Größe Christi ein möglichst häßliches Bild des damaligen Judentums entrollen zu müssen. Er verfällt dabei in den gleichen Fehler, den die meisten Geschichtsschreiber dieser Zeit begehen, der hier mit den treffenden Worten von Chwolson[12]) gezeichnet werden soll: „Mit einem groben, in pechschwarze Farbe und Straßenschmutz eingetauchten Anstreichpinsel malt man einen schmutzig-schwarzen Hintergrund und schreibt darunter: Das ist das Judentum zur Zeit Christi; dann nimmt man einen andern, feineren, in Goldlack eingetauchten Pinsel und malt auf jenem Hintergrunde das Bild Jesu. Mit Hilfe von zwei, manchmal auch von drei Pinseln, bekommt man das Bild fertig und legt demselben einen vornehmen und gelehrt

klingenden Namen bei. Statt dieses Verfahrens möchte ich mir erlauben, ein anderes, rationelleres und historisch richtigeres, vorzuschlagen. Man male als Hintergrund das damalige Heidentum mit seinen lasterhaften, unzüchtigen, oft wahnsinnigen Culten, mit seinen greulichen Menschenschlächtereien bei den Gladiatoren- und Tierkämpfen, seinem zuchtlosen Familien- und Geschlechtsleben, seiner Härte und Grausamkeit usw. usw.; dann lasse man die herrliche Gestalt Christi erscheinen und beschreibe, wie durch ihn und sein persönliches Wirken die ganze lasterhafte, verfaulte, gott- und rettungslose antike Welt zusammengestürzt und vernichtet und an ihrer Stelle eine neue Welt mit großen erhabenen Lehren von einem gütigen, allwissenden und heiligen Gott, mit Lehren von wahrer Humanität, Keuschheit, Frömmigkeit, Gottergebenheit und Gottvertrauen, Lehren von einem trostreichen Jenseits usw. aufgebaut wurde. Dieses Bild wird ebenso wahr wie großartig sein, wobei Jesus Christus in seiner großen, unvergänglichen Herrlichkeit erscheinen wird.“ Die meisten Christen glauben wirklich bis auf den heutigen Tag, die Bedeutung Christi und des Christentums bestehe in der innern Überwindung des Judentums und erkennen lieber die heidnischen d. h. griechischen Elemente der neuen Religion als das von den Juden herübergenommene an, als ob das Christentum dem Judentum gegenüber den größten Fortschritt bezeichnete, nicht aber dem Heidentum gegenüber. Selbst Harnack (S. 126) ist viel milder und toleranter gegen das Griechentum als gegen das Judentum und läßt mit ungleich größerer Freude und Bereitwilligkeit die hohe Ethik der griechischen Denker zu ihrem Rechte kommen, als die jüdische Ethik. Auf der einen Seite stellt er ja die jüdische Ethik sehr hoch (S. 45): „In seinem Volke fand Jesus eine reiche und tiefe Ethik vor. Es ist nicht richtig, die pharisäische Moral lediglich nach kasuistischen und läppischen Erscheinungen zu beurteilen, die sie aufweist.“ Aber sofort, als bereute er dieses Zugeständnis, fährt er fort: „Durch die Verflechtung mit dem Kultus und die Versteinerung im Ritual war die Moral der Heiligkeit gewiß geradezu in ihr Gegenteil verwandelt, aber noch war nicht alles hart und tot geworden, noch war in der Tiefe des Systems etwas Lebendiges vorhanden. Den Fragenden konnte Jesus antworten: Ihr habt das Gesetz, haltet es; ihr wißt selbst am besten, was ihr zu tun habt, die Hauptsumme des Gesetzes ist, wie ihr selbst sagt, die Gottes- und die Nächstenliebe.“ Auf S. 66 wieder sagt er: „Die Priester und Pharisäer hielten das Volk in Banden und mordeten ihm die Seele“, S. 120 hören wir,

„wie die christliche Religion ursprünglich ihre Kraft unter dem Schutt der jüdischen Religion entfaltet hat.“ Jedes Kind muß die unvermittelten Widersprüche zwischen den angeführten Sätzen erkennen. Wenn es im jüdischen Volke eine reiche und tiefe Ethik gab, wenn es nicht richtig ist, die pharisäische Moral lediglich nach kasuistischen und läppischen Erscheinungen zu beurteilen, wie kann man dann sagen, daß die Pharisäer dem Volke die Seele mordeten! Daß es unter den Pharisäern verkommene Subjekte und elende Heuchler gab, wissen wir nicht bloß aus den Evangelien, die eine ausgesprochene antipharisäische Tendenz haben und in dieser Beziehung, trotzdem Harnack (S. 14) es nicht zugeben will, Parteischriften sind, sondern aus einer viel einwandfreieren Quelle, die Harnack auffallenderweise unbenützt läßt, aus dem Talmud, der doch ganz von pharisäischem Geiste erfüllt ist und trotzdem an verschiedenen Stellen solch unlautere Typen, die innerhalb der Pharisäer anzutreffen waren, brandmarkt.[13]) Wo gab es je oder gibt es heute eine religiöse Gemeinschaft, in deren Mitte nicht auch solche Elemente sich finden? Die Schlechten und Heuchler sind wie international so interkonfessionell. Im eigenen Lager sind sie von den Besseren und Edleren noch besser gekannt und durchschaut, werden noch mehr verabscheut als außerhalb desselben. Es ist darum ein großes Unrecht, eine ganze Religionsgemeinde verantwortlich zu machen für die Auswürflinge in ihrer Mitte, die die Religion schänden und mißbrauchen, die sie als Maske und Aushängeschild für Gemeinheit, Betrug und Laster benützen. Dieses Unrecht begeht auch Harnack, wenn er die Pharisäer kurzweg identifiziert mit den erbärmlichen Gesellen, die zwar von ihnen den Namen borgten, aber von ihnen selbst verleugnet und energisch abgeschüttelt wurden.

Harnack begeht weiter einen großen Irrtum, wenn er behauptet, „daß durch die Verflechtung mit dem Kultus und die Versteinerung im Ritual die Moral der Heiligkeit gewiß geradezu in ihr Gegenteil verwandelt wurde.“ Wir können diese Anschauung durch nichts treffender widerlegen als durch eine andere Äußerung von Harnack (S. 109): „Auch das Innerlichste, die Religion, strebt nicht frei und isoliert auf, sondern wächst sozusagen in Rinden und bedarf ihrer.“ Wenn Harnack mit diesen Worten gewisse christologische Vorstellungen, die er übrigens selbst nicht teilt, entschuldigen zu können glaubt, so muß er als so großer Religionshistoriker doch auch die Bedeutung des Kultus und Ritus zu würdigen wissen und deren Wert gerade für die H e b u n g des religiös-sittlichen Lebens erkennen.

Dem Kultus und Ritus im Judentum ist es gelungen, den reinen Monotheismus zu konservieren und ihn frei von jenen Trübungen und Verdunkelungen zu erhalten, die er im Christentum erfahren hat, und die zu beseitigen sich Harnack so sehr bemüht. Kultus und Ritus waren im Judentum mit vollem Bewußtsein als „Zaun für die Lehre“ aufgestellt worden und haben diese Aufgabe getreu erfüllt. Wenn auch zu manchen Zeiten und bei manchen Individuen dieser Zaun, statt für die Religion eine schützende Wand zu sein, eine massive Mauer wurde, die den Zutritt von Luft und Licht hemmte, so sind das immer nur gelegentliche Erscheinungen, die für die Beurteilung der ganzen Frage nicht ausschlaggebend sind. Ich will ganz davon schweigen, welche Innigkeit so viele Zeremonien der jüdischen Religion gaben und noch geben,[14]) welch erzieherischen Wert zur Willenszucht die zahlreichen, an sich oft bedeutunglos scheinenden Vorschriften des Ritus haben, ich will nur fragen, ob Harnack die Ethik der mittelalterlichen, jüdischen Religionsphilosophen kennt, speziell die Ethik des Maimonides, der unerschütterlich an Kultus und Ritus festhält, und ob er dann noch glaubt, daß die Moral der Heiligkeit im Ritual versteinerte. Harnack's Abneigung gegen den Ritus geht so weit, daß er von den offiziellen Führern des jüdischen Volkes zur Zeit Christi also urteilt (S. 33): „Sie dachten sich Gott als den Despoten, der über dem Zeremoniell seiner Hausordnung wacht... Sie sahen ihn nur in seinem Gesetze, das sie zu einem Labyrinth von Schluchten, Irrwegen und heimlichen Ausgängen gemacht hatten... Sie besaßen tausend Gebote von ihm und glaubten ihn deshalb zu kennen... Sie hatten aus der Religion ein irdisches Gewerbe gemacht — es gab nichts abscheulicheres.“ Aus dem ganzen Zusammenhang dort geht hervor, daß Harnack unter den offiziellen Führern die damaligen pharisäischen Gesetzeslehrer, die Schüler Hillels, meint. Dann sind jene Worte eine Verkennung und Verleumdung, die durch nichts entschuldigt werden kann als durch die völlige Unkenntnis des pharisäischen Judentums. Eine nur flüchtige Bekanntschaft mit dem Talmud und Midrasch würde ihn eines Besseren belehren und ihm einen andern Begriff vom pharisäischen Judentum geben, er würde dort vergeblich Belege für die hier mitgeteilten ungeheuerlichen Beschuldigungen suchen, und wenn er etwa bloß aus Matthäus Cap. 23 die Berechtigung für sein Verdikt ableitet, so braucht er z. B. bloß in dem schon zitierten Werke von Chwolson[15]) sich einige Seiten durchzulesen, um verschiedene ihm vielleicht schmerzliche und neue, aber nichts-

destoweniger unanfechtbare Wahrheiten zu erfahren, die ich hier, aus Achtung für Harnack, nicht wiederholen will.[16])

Aus einer solchen Unkenntnis des rabbinischen Schrifttums, aus dem allein ein vollkommenes Bild des damaligen Judentums gewonnen werden kann, erklärt es sich auch, wenn Harnack allen Ernstes ausspricht (S. 58): „Die sozialen Zustände, wie sie im Zeitalter Jesu und geraume Zeit vorher in Palästina herrschten, sind uns nicht hinreichend bekannt.“ Jedem Talmudkundigen sind sie sehr wohl bekannt, wenngleich zugestanden werden muß, daß das weitverstreute, ungeheure Material noch keine systematische Bearbeitung gefunden hat. Nur eine vollkommene Unkenntnis der jüdischen Rechtspflege in Theorie und Praxis läßt Harnack den Ausspruch tun: „Jesus stand in einer Nation, deren größere Hälfte Generationen hindurch vergebens ihr Recht verlangt hatte und das Recht nur als Gewalt kannte,“ nur eine vollkommene Unkenntnis der sozialen Zustände kann folgenden Satz geboren haben (S. 58): „Die herrschenden Klassen, zu welchen vor allem die Pharisäer und auch die Priester gehörten — diese z. T. verbunden mit den irdischen Machthabern — besaßen wenig Herz für die Not des armen Volkes.“ Sonst nimmt man immer an, daß vor allem die Sadduzäer zu den herrschenden Klassen gehörten und die Pharisäer sich vorzugsweise aus den untern Volksklassen rekrutierten, also zu den Unterdrückten und nicht zu den Unterdrückern gehörten, aber ganz abgesehen davon, atmet die ganze rabbinische d. h. pharisäische Literatur so viel Liebe für die Armen, hat ein so vollendetes noch von heutigen Nationalökonomen bewundertes System der Armenpflege ausgebildet, hat den Juden bis auf den heutigen Tag einen solchen Wohltätigkeitssinn anerzogen, daß es geradezu unbegreiflich erscheint, worauf Harnack sein Urteil stützt. Wenn man all diese Äußerungen zusammenhält, gewinnt man wirklich den Eindruck, als ob mit Chwolson zu reden, „die Mutter des herrlichen Kindes durchaus als Scheusal dargestellt werden müsse.“ Am stärksten ist dieser Eindruck aber da, wo er den durch Christus bewirkten Fortschritt genau statuieren möchte. S. 30—31 bekennt er, daß Christi Lehre nichts Neues enthielt, und daß selbst die Pharisäer sie hatten, sofort aber zitiert er eine Stelle aus Wellhausen, die sich den oben angeführten Stellen würdig anreiht, in der die Pharisäer ebenfalls sehr übel fortkommen. Auf derselben Seite lesen wir: „Die reine Quelle des Heiligen war zwar längst erschlossen, aber Sand und Schutt war über sie gehäuft worden und ihr Wasser war verunreinigt. Daß

nachträglich Rabbiner und Theologen dieses Wasser destillieren, ändert, selbst wenn es ihnen gelänge, nichts an der Sache.“ Dieses Bild von der Destillation ist von Harnack etwas unvorsichtig gewählt, denn sein „Wesen des Christentums“ ist das Produkt einer so gründlichen Destillation, wie sie noch kein Rabbiner am Judentum vorgenommen hat oder auch nur vorzunehmen brauchte. Nicht nur das heutige, offizielle Christentum muß sich vor ihm dieser Destillation anbequemen, sondern selbst das Evangelium, das wie schon hervorgehoben, unter seiner Hand teilweise ein ganz neues Ansehen bekommen hat. Harnack scheint offenbar für sich allein das Recht zu beanspruchen, das Wasser seiner Religion zu destillieren und möchte dann die dabei ausgeschiedenen trübenden Bestandteile in eine andere Quelle schütten, deren Reinheit ihm unbequem ist. So heißt es dort gleich weiter: „Pharisäische Lehrer hatten verkündigt, im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe sei alles befaßt; herrliche Worte hatten sie gesprochen; sie könnten aus dem Munde Jesu stammen! Aber was hatten sie damit ausgerichtet? Daß das Volk, daß vor allem ihre eigenen Schüler den verwarfen, der mit jenen Worten Ernst machte. Schwächlich war alles geblieben, und weil schwächlich, darum schädlich. Worte tun es nicht, sondern die Kraft der Persönlichkeit, die hinter ihnen steht.“ Sonderbar, wenn das alles wirklich „schwächlich“ geblieben war, wie konnte denn dann die pharisäische Religion den bald darauf erfolgenden Untergang des jüdischen Staats überdauern, wie konnte sie dann ein gemeinsames Band um die nach allen Richtungen versprengten Juden schlingen, wie konnte sie einen solchen Heroismus wie im Aufstand des Bar Kochba entzünden, wie konnte sie dann eine so beispiellose Glaubenstreue bei ihren Bekennern erwecken, daß sie ein fortgesetztes Matyrium von fast zwei Jahrtausenden freudig auf sich nahmen, daß sie trotz aller Verfolgungen nicht untergingen und noch heute nicht untergehen wollen! Die christlichen Theologen wollen und können eben nicht die geistige und sittliche Kraft des Judentums anerkennen, sie würden dadurch den Boden unter den eigenen Füßen verlieren, denn eine solche Anerkennung würde die niederschmetterndste Anklage gegen ihre Geschichtskonstruktionen involvieren. Die Schüler der Pharisäer verwarfen Jesus, gewiß, aber etwa deshalb, weil er mit der Gottes- und Nächstenliebe Ernst machte, verwarfen sie etwa den geschichtlichen von Harnack mit Liebe gezeichneten Jesus, von dessen Wirksamkeit sie wenig oder gar nichts wußten, der in seiner Lehre ihnen weder etwas bot, was für sie neu,

noch etwas, was für sie anfechtbar war? Sondern sie verwarfen nur den Jesus in der Gestalt, wie seine Jünger ihn darstellten, sie wollten nichts von dieser Menschenvergötterung wissen, die ihrer Religion zuwiderlief, sie wollten seine Auferstehung nicht anerkennen, sie wollten und konnten ihn nicht als „Erlöser“ betrachten und befanden sich darin in vollkommener Übereinstimmung mit dem, was heute Harnack lehrt.

Aber wir wissen noch immer nicht, in welchen Punkten eigentlich das Evangelium nach Harnack's Ansicht einen Fortschritt gegenüber dem Judentum bezeichnet. Etwa in der Loslösung der Religion vom jüdischen Volkstum? Die hat ja erst Paulus vollzogen, und gibt doch Harnack selbst zu (S. 109), daß die zur Charakteristik der ältesten Christen wichtigsten Elemente zur Not auch im Rahmen des Judentums und in Verbindung mit der Synagoge durchgeführt werden konnten. Wenn also Christus nach Harnack nichts eigentlich neues lehrte, sondern nur der denkbar edelste Repräsentant und die höchste lebendige Verkörperung der jüdischen Lehre war, wie kann er da als Vater einer neuen Religionsform bezeichnet werden? Wenn auch noch so viel Menschen erst durch ihn die jüdische Lehre kennen lernten und durch sein Beispiel sich dazu bekehrten, kann er doch dem Judentum gegenüber, so wenig wie etwa Hillel, als Religionsstifter bezeichnet werden und wollte es ja auch gar nicht sein, wie sein berühmtes Wort besagt:[17]) „Denket nicht, daß ich gekommen bin, die Thora oder die Propheten aufzulösen, nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich, ich sage euch, bis der Himmel und die Erde vergehen, soll auch nicht ein Jota oder ein Häkchen von der Thora vergehen, bis alles wird geschehen sein.“

Oder liegt etwa seine Hauptbedeutung in seinem Opfertode? Harnack spricht das zwar nirgends direkt aus, scheint aber doch eine besonders hohe Vorstellung von der Wirkung desselben zu haben. So sagt er (S. 99): „Der Tod Christi — darüber kann kein Zweifel sein — hat den blutigen Opfern in der Religionsgeschichte ein Ende gemacht“ und stellt es als gewiß hin, „daß der Trieb, der zu ihnen (den blutigen Opfern) geführt hat, in dem Tode Christi seine Befriedigung und darum sein Ende gefunden hat.“ Als ob die Juden wirklich durch den Opfertod Christi, von dem sie, soweit unsere Kenntnis reicht, überhaupt nicht Notiz nahmen, sich veranlaßt gesehen hätten, die Tieropfer einzustellen, als ob sie überhaupt eines solchen äußeren Anstoßes dazu bedurft hätten, und nicht seit den

Tagen der Propheten die besten Geister des Volkes sich gegen den Opferdienst aufgelehnt hätten, und als ob nicht schon die Essäer die blutigen Opfer lange vor Jesus auch in der Praxis aufgegeben hätten! Zufällig besitzen wir noch einen für unsere Frage besonders lehrreichen Midrasch. R. Jochanan ben Sakkai, der Zeitgenosse der Tempelzerstörung, tröstet seinen Schüler R. Josua, der angesichts der Tempelruinen über das Aufhören der Opfer als Sühnemittel jammert:[18]) „Laß es Dir nicht zu nahe gehen. Wir haben noch eine Sühne, die gleichwertig ist, nämlich die Liebestätigkeit (gemilut chasadim), denn es heißt:[19]) Liebe begehre ich und nicht Opfer." Es ist also nicht Christi Opfertod, sondern der Prophet Hosea, durch den die damaligen Juden ihre Anschauung vom Opfer klärten.

Der vorbildliche Wert von Christi Opfertod wird von Harnack (S. 99—100) in schönen und beredten Worten geschildert. Aber gerade mit diesem Maßstab sollte er einmal das ganze Judentum messen, denn die ganze jüdische Geschichte seit Entstehung des Christentums ist ein einziges großes Opfer, das Opfer eines ganzen Volkes, das sich freudig hingibt für eine große Idee, das Tod und Martyrium, Haß und Verfolgung, Schmähung und Verachtung tausend und tausendmal auf sich genommen hat, das allen Verlockungen siegreich widerstand und widersteht; das allen Anfechtungen zum Trotz keine Lust zeigt, seinem Gott untreu zu werden und vom Schauplatz der Geschichte abzutreten. Das Volk Christi ist, wie Zangwill[20]) ergreifend sagt, der Christus der Völker gewesen.

Wie sehr Harnack geneigt ist, das Judentum der letzten 1800 Jahre als quantité négligeable zu behandeln, erhellt auch aus folgenden Worten (S. 102): „Von diesem Grabe her hat der unzerstörbare Glaube an die Überwindung des Todes und an ein ewiges Leben seinen Ursprung genommen. Man verweise nicht auf Plato, nicht auf die persische Religion und die spätjüdischen Gedanken und Schriften. Das alles wäre untergegangen und ist untergegangen." Nein, das Judentum tut Herrn Prof. Harnack nicht den Gefallen, untergegangen zu sein, mag er ihm auch hundertmal den Totenschein ausstellen. Es lebt, und von ihm gilt in noch höherem Maß, was Harnack (S. 187) vom Christentum sagt: „Es hat den Wandel der Weltanschauungen überdauert; es hat Gedanken und Formen, die einst heilig waren, abgestreift wie ein Gewand; es hat an dem gesamten Fortschritt der Kultur teilgenommen; es hat sich vergeistigt und im Laufe der Geschichte seine sittlichen Grundsätze

sicherer anzuwenden gelernt." Es ist in hohem Grade charakteristisch, daß Harnack in seinem Buche nicht mit einer einzigen Silbe des Judentums der letzten 1800 Jahre Erwähnung tut, er glaubt es einfach aus der Geschichte streichen zu dürfen. Wenn er nicht an einer Stelle (S. 30) von den jüdischen Gelehrten sprechen würde, die Christus die Originalität absprechen, würde man aus dem ganzen Werk nicht ersehen können, daß es auch nach der Verbreitung des Christentums noch ein Judentum gab und noch heute gibt. Nach Jahrhunderten wird man vielleicht Harnack's Buch als historische Quelle benützen und daraus zu beweisen suchen, daß es zu seiner Zeit keine Juden in Europa, speziell in Deutschland, gab, denn sonst hätte er doch unmöglich darüber schweigen können, spricht er doch gelegentlich vom Islam und vom Buddhismus. Sein Schweigen wird als Zeugnis gegen den Ausweis der statistischen Werke dienen, wonach es zu seiner Zeit fast 100 000 Juden an dem Orte seines Wirkens gab. Und woher erklärt sich dieses Schweigen, etwa aus dem Wunsche, das heutige Judentum zu schonen und einer unangenehmen Auseinandersetzung mit ihm aus dem Wege zu gehen? So rücksichtsvoll und zartfühlend wird Harnack, der den Kampf mit keiner Macht scheut, wohl schwerlich gerade uns gegenüber sein. Der Grund ist ein ganz anderer: Weil er sonst, wenn er die Existenz des heutigen Judentums anerkennen würde, notwendigerweise zugestehen müßte, daß hier all das, was für ihn die Religion ausmacht, reiner und ungetrübter zu finden ist als in irgend einer der offiziellen Kirchen. Auch seine schon zitierte Rektoratsrede zeigt die gleiche merkwürdige Erscheinung: Wir können aus derselben nicht entnehmen, daß es jemals eine jüdische Religion gegeben hat oder noch eine gibt. Bei der Betrachtung der allgemeinen Religionsgeschichte erwähnt er dort nicht einmal den Namen des Judentums, und da er wohl oder übel auf die alttestamentliche Religion zu sprechen kommen muß, reklamiert er dieselbe fürs Christentum, indem er sie „Vorgeschichte des Christentums" nennt. Dagegen lesen wir dort folgende interessante Stelle (S. 11): „Es ist die Religion, deren Eigentum die Bibel ist, deren Geschichte einen erkennbaren, nirgendswo unterbrochenen Zeitraum von nahezu drei Jahrtausenden umfaßt und die noch heute als lebendige Religion studiert werden kann. In diesen drei verbundenen Merkmalen erhebt sie sich so gewaltig über alle anderen verwandten Erscheinungen, daß man wohl das Wort sagen darf: Wer diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt,

kennt alle.“ Jeder unbefangene Leser, ob Jude oder Christ, wird beim Lesen dieser Worte sich sagen, damit kann doch keine andere Religion als das Judentum gemeint sein, denn nur auf das Judentum trifft all das zu. Aber weit gefehlt, Harnack sagt das alles vom Christentum und zwar in seltsamem Widerspruche mit dem, was er selbst an anderer Stelle[21]) von der jüdischen Religionsgeschichte sagt, „der tiefsten und reifsten, die ein Volk erlebt hat, ja wie die Zukunft zeigen sollte, der eigentlichen Religionsgeschichte der Menschheit.“

Es ist erstaunlich, daß ein Mann, der zusammen mit Steinthal an einer Universität gelehrt hat, es über sich bringt, das Judentum so völlig zu ignorieren. Ich vermute fast, daß Harnack nur wenigen Juden näher getreten ist, die geistig und sittlich so hoch standen, daß sie ihm einen richtigen Begriff vom Judentum geben konnten. Dann würde er jedenfalls bei seinem Scharfblick und Wahrheitsdrang seine Anschauungen ein wenig modifizieren. Er selbst bemerkt sehr treffend in dem gleichen Vortrag (S. 15): „Wahrhaft sichere Erkenntnisse können nur an der lebendigen Religion, an der Erkenntnis der Frömmigkeit selbst gewonnen werden.“ Leider wendet er diesen Satz dem Judentum gegenüber nicht praktisch an, sonst würde er bei näherer Bekanntschaft mit den zahlreichen verschiedenen Typen jüdischer Frömmigkeit unter den ost- und westeuropäischen Juden gewiß neben dem Islam und dem Buddhismus auch dem Judentum ein bescheidenes Plätzchen in der Religionsgeschichte wie in der Gegenwart einräumen, er würde sogar erfahren, daß es dort Typen gibt, die im Christentum sich nicht wiederfinden, so z. B. der Lamdan,[22]) der Chasid, der Maskil und, würde andrerseits die meisten Typen, die im Christentum existieren, auch dort wiederfinden.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so kommen wir zu folgendem Ergebnis: Harnack streicht aus dem offiziellen Christentum, wie es die Kirche lehrt und der Staat propagiert, gerade diejenigen Elemente, die wir als Juden auch nicht anerkennen. Er kommt dadurch zu einer Religionsform, die dem Judentum sehr nahe steht, sucht sich aber über diese Annäherung hinwegzutäuschen, indem er das alte Judentum wegen einzelner Auswüchse schlechthin verwirft und das heutige Judentum einfach totschweigt. Diese Methode ist zwar sehr einfach, widerlegt sich aber, wie wir gesehen haben, am besten durch das, was Harnack gelegentlich selbst sagt. So ist Harnack wider Willen dazu gelangt, das Judentum zu recht-

fertigen und bestärkt uns in der Treue und Anhänglichkeit für unsere Religion, an deren Stelle er nichts neues und besseres setzen kann. Es ist für uns eine besondere Freude und Befriedigung, einen Mann von dem Geist, von der Gelehrsamkeit und dem religiösen Ernst Harnack's uns innerlich so verwandt zu wissen, und wir werden uns auch dadurch nicht beirren lassen, daß er dem Judentum oft Unrecht tut, denn wir stehen hier einem Manne gegenüber, der nicht mit Willen und Absicht uns verletzt, sondern unter dem Banne eines tiefgewurzelten Gefühls steht, von dem er sich nicht ganz losmachen kann.

Ich weiß nicht, ob Harnack diese Zeilen je zu Gesichte bekommen wird, und wenn ja, glaube ich nicht, ihn damit zu einer anderen Anschauung bekehrt zu haben, denn wie er selbst am Schlusse seines Buches (S. 188) sagt, sind auf diesem Gebiete unsere Beweise nur Variationen unserer Überzeugungen.

Die jüdischen Leser dagegen, denen ich das Studium des Harnack'schen Werkes nicht warm genug empfehlen kann,[23]) werden außer dem oben Gesagten noch sehr viel Belehrung aus demselben schöpfen, sie werden tiefe religiöse Anregung daraus gewinnen, viele Fragen in neuem Lichte betrachten, viele Schäden im heutigen Judentum besser verstehen und viele demselben drohende Gefahren ernster auffassen. Spielen sich doch innerhalb des Judentums dieselben schweren religiösen Kämpfe ab wie innerhalb des Christentums, und was Harnack auf den vier letzten Seiten seines Werkes von der augenblicklichen Lage der evangelischen Kirche sagt, gilt mutatis mutandis größtenteils auch vom Judentum. Wir sehen, wie dort auch gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen. Manchmal sind es zwar bei uns andere Ursachen, aber die Wirkung ist doch die gleiche. Wenn es z. B. im Christentum die staatliche Bevormundung ist, die hemmend auf die Entwicklung des religiösen Lebens einwirkt, so rufen bei uns, wo dieses Moment in Wegfall kommt, einerseits die Anfeindung von außen und andererseits der Nachahmungstrieb ähnliche Erscheinungen hervor. Eine Fülle von gesunden Beobachtungen und feinen Bemerkungen, die ohne weiteres auch auf unsere Religion Anwendung finden können, sind über das ganze Buch verstreut, so die S. 168 gegebene Klarstellung des Begriffs R e f o r m a t i o n oder das S. 4—5 über die Apologetik Gesagte. Sehr wohl gefallen lassen können wir uns auch den Ausspruch (S. 41): „Für die höhreren Religionen sind die Gebete das Entscheidende", und zwar sowohl im Hinblick auf unsere eigenen

Gebete als im Hinblick auf die Tatsache, daß die schönsten christlichen Gebete, vom Vaterunser angefangen bis auf die Kirchenlieder, nur ein Widerhall jüdischer Gebete sind. Am wohltuendsten muß aber jeden Leser berühren, wie Harnack (S. 62) über die wohllebenden Seelsorger urteilt, hier zeigt sich sein sittlicher Charakter im schönsten Lichte und muß auch den, der Harnack's Standpunkt sonst nicht teilt, mit aufrichtiger Achtung erfüllen. Auch die Offenheit, mit der er die Schäden des alten und neuen Christentums aufdeckt und bespricht,[24]) die Unparteilichkeit, mit der er selbst Luther bei aller Würdigung seiner Bedeutung nicht freispricht von schweren Fehlern und Irrtümern, muß überhaupt jeden Freund der geschichtlichen Wahrheit erfreuen.

Freilich findet sich in dem Buch auch manche allgemeine Behauptung, die auf gerechten Widerspruch stoßen wird. So S. 155: „Nun kann sich aber doch eine Kirche nicht so sehr über sich selbst täuschen, daß sie bei der Aufnahme neuer Mitglieder, zumal aus einer andern Konfession, wesentliche Bedingungen außer Acht ließe.“ Die tägliche Erfahrung lehrt das Gegenteil, denn die bei der Aufnahme von Juden ins Christentum geübte Praxis widerspricht sehr diesem Satze und ist daher auch schon oft von ernsten Männern der Kirche, die die Proselytenjägerei als etwas unwürdiges betrachten, verworfen worden.

Doch genug der Ausstellungen! Harnack führt am Anfang seines Buches eine Stelle aus Goethe an, um zu widerlegen, daß das Christentum sich überlebt habe. So seien auch diese Ausführungen mit einem Zitat aus Goethe beschlossen, durch das wir in unserer Überzeugung bestärkt werden, daß auch das Judentum sich nicht überlebt hat:[25]) „Das israelitische Volk ist das beharrlichste Volk der Erde; es ist, es war, es wird sein, um den Namen Jehovah durch alle Zeiten zu verherrlichen.“

---

[1]) Zeitung des Judentums 1901 Nr. 22 S. 256b.

[2]) Die Zitate sind hier durchgehend nach der zweiten Auflage gegeben.

[3]) Auf S. 172—173 spricht Harnack bei der Formulierung seiner Anschauungen und Forderungen immer in der Mehrzahl „wir“, er kann damit aber doch nur seine Gesinnungsgenossen, aber nicht irgend eine Kirche meinen, in deren Namen er spricht. Er sagt zwar unmittelbar vorher: „Eine wirkliche geistige Gemeinschaft evangelischer Christen, eine gemeinsame Überzeugung in dem wichtigsten und der Anwendung desselben auf das vielgestaltige Leben ist entstanden und ist in Kraft“, leider läßt er uns aber im unklaren darüber, wo und wie sich diese geistige Gemeinschaft äußert.

[4]) Auf S. 154 sagt er wörtlich von der katholischen Kirche: „Gegenüber den Fehlern und Überstürzungen in den Fortschritten der Modernen ist ihr Hemmen nicht immer ein Unsegen."

[5]) Überhaupt zollt das Judentum der Sittlichkeit und Religiosität in außerjüdischen Kreisen von jeher eine besondere Wertschätzung und Anerkennung, vgl. die reichen Belege bei Chwolson Die Blutanklage und sonstige mittelalterliche Beschuldigungen der Juden 63 ff.

[6]) So nennt es Harnack selbst in seiner 1901 erschienenen Rektoratsrede „Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte". S. 16.

[7]) Harnack übersetzt hier und S. 90 irrtümlich „Gottes Wort halten" statt „Recht tun".

[8]) Bibelwissenschaft und Religionsunterricht (Halle 1900) S. 46.

[9]) Die hier eingeklammerten Worte stehen bei Kautzsch unter dem Text als Anmerkung.

[10]) Vgl. z. B. S. 55 unten.

[11]) Speziell in seinen Vorträgen „Die Psalmen in der Weltliteratur" und „Das Alte Testament und die Humanität".

[12]) Das letzte Passahmahl Christi 81—82.

[13]) Vgl. Chwolson a. a. O. 114 ff. Die Blutanklage und sonstige mittelalterliche Beschuldigungen der Juden S. 29 ff.

[14]) Wie tolerant entschuldigt Harnack andrerseits, daß der Protestantismus aus ästhetischen und pädagogischen Gründen so viel Formen beibehalten habe (S. 174).

[15]) Das letzte Passahmahl Christi S. 77—81.

[16]) Was für eine entsetzliche Vorstellung muß sich Harnack vom pharisäischen Judentum machen, wenn er es über sich bringt (S. 148), es auf eine Stufe mit der griechisch-orthodoxen Kirche zu stellen, indem er von letzterer sagt: „Um diese Art von Religion aufzulösen, hat sich Jesus Christus ans Kreuz schlagen lassen; nun ist sie unter seinem Namen und seiner Autorität wieder aufgerichtet!"

[17]) Matthäus 5, 17—18.

[18]) Abot d. R. Natan Cap. 4 (ed. Schechter fol. 11a.).

[19]) Hosea 6,6.

[20]) Children of the Ghetto II chapt. II (p. 266 of the uniform edition): The people of Christ has been the Christ of peoples.

[21]) Wesen des Christentums 89.

[22]) Vgl. die schöne Charakteristik des Lamdan bei Chwolson a. a. O. 73—74 Anm.

[23]) Ich weise noch einmal darauf hin, daß ich nur an gebildete Leser denke, und zwar an wirklich religiös gebildete Juden. Denn wer vom Judentum nichts weiß und nichts wissen will, wird durch Harnack zu allerletzt für die Religion der Väter wiedergewonnen werden.

[24]) Z. B. S. 79; 115/16; 121; 130; 131/32; 140; 146/48; 150; 159; 163/66; 179 ff.; 184.

[25]) Wanderjahre 2. Buch, 2. Kap.

---

## 7. Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu.

(Besprechung des gleichnamigen Vortrags von Prof. Oskar Holtzmann).*)

Der vorliegende Vortrag verdient eine ausführliche Besprechung, denn er ist ein erfreuliches Zeichen dafür, daß unausrottbar geglaubte geschichtliche Vorurteile vor einer ernsten und ehrlichen Forschung schwinden müssen. Holtzmann unternimmt eine Ehrenrettung der jüdischen Schriftgelehrten und zwar zunächst, was ihm doppelt hoch anzurechnen ist, vor einem Auditorium, das in seinem Gefühl und Urteil eher nach der entgegengesetzten Richtung neigt.[1]) Wenn man die Verdammungsurteile von Schürer oder Harnack gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer liest, kann man sich nicht wundern, wenn weniger gelehrte Theologen schnell fertig den Stab über sie brechen Die meisten Theologen schöpfen eben ihre Kenntnis des Judentums im Zeitalter Jesu fast oder ganz ausschließlich aus den Evangelien, die in ihren „Streitreden", wie Holtzmann sie richtig bezeichnet, kein unparteiisches Bild abgeben. Niemand (außer dem heiligen Synod) wird die sittliche Hoheit und Wahrhaftigkeit eines Tolstoj anzweifeln, und doch würde man ein großes Unrecht tun, wenn man bloß aus einzelnen Äußerungen in seinen verschiedenen Schriften sich ein Bild vom heutigen Christentum machen würde. Ebenso ist es notwendig, die rabbinische Literatur jener Zeit gebührend zu berücksichtigen, wenn man das damalige Judentum richtig beurteilen will. Diese scheinbar selbstverständliche Tatsache ist leider immer noch nicht allgemein anerkannt, und man glaubt vielfach, dieses Schrifttum einfach ignorieren zu dürfen. Während man auf jedem andern Gebiete eine geistige Bewegung oder Richtung aus ihren eigenen Erzeugnissen zu verstehen und zu erklären sucht, behandelt man die rabbinische Literatur mit vornehmer Geringschätzung, als fürchtete man, durch ein tieferes Eindringen das bisherige Urteil modifizieren oder gar umstoßen zu müssen. Auch Holtzmann, dessen vorurteilsloses Wahrheitsstreben nicht genug gerühmt werden kann, hätte bei besserer Vertrautheit mit den rabbinischen Schriften manchen Irrtum vermeiden können. So sagt er (p. 22) allen Ernstes von den allsabbatlichen Vorträgen in den

*) Orient. Lit. Zeit. 1902 Nr. 3 Sp. 114 ff.

Synagogen: „Die Regel bildeten jedenfalls Gesetzesbesprechungen in der trockenen Form, wie sie die Mischna enthält," hat also keine Ahnung von der formalen Verschiedenheit des halachischen Midrasch und der Mischna. Eines der wenigen rabbinischen Zitate, die der Vortrag enthält, ist durch zwei Übersetzungsfehler entstellt: Sota 9 15, בטל כבוד התורה ומתה טהרה ופרישות bedeutet nicht, wie Holtzmann (p. 27) übersetzt, „die Ehrfurcht vor dem Gesetz, die Reinheit und Absonderung schien erstorben zu sein", sondern „der Glanz der Schriftgelehrsamkeit, die Reinheit und die Enthaltsamkeit." [2]) Dieser mangelnden Kenntnis der Literatur ist es auch zuzuschreiben, wenn H. (p. 17) schreibt: „Zwischen diesen (d. h. rituellen und ethischen) Bestandteilen des Gesetzes machten nun die Schriftgelehrten meist gar keinen Wertunterschied." Die zahlreichen das Gegenteil besagenden Stellen sind schon bis zum Überdruß oft wiederholt worden, daß ich es hier füglich unterlassen kann, sie noch einmal aufzuzählen. Ich verweise daher nur auf die treffliche, leider ganz vergrabene[3]) Arbeit von Schreiner „Was lehrten die Pharisäer?" Ebenso falsch ist die Behauptung (p. 18): „Das Maß für Großes und Kleines, Wichtiges und Unwichtiges hatten die Schriftgelehrten zur Zeit Jesu, wenigstens in ihrem tatsächlichen Verhalten, durchaus verloren. Damit stellte sich noch ein anderer Schaden ein. Das Gesetz fordert immer die bestimmte Tat, das einzelne Werk; es achtet nicht auf die Rückwirkung, welche die Leistung auf den Charakter des Leistenden ausübt; auch die zur Tat führenden Beweggründe bleiben in den meisten Fällen ganz unbeachtet". Wie unzutreffend namentlich die letzte Behauptung ist, kann H. jetzt zum Beispiel aus Lazarus Ethik des Judentums 109 ff.; 230 ff. ersehen. Ich führe diese Irrtümer von Holtzmann nicht etwa an, um den Wert seiner Arbeit herabzusetzen, sondern vielmehr um zu zeigen, daß die beste Gesinnung noch nicht ausreicht, um Vorurteile ganz zu überwinden, die nur durch das Zeugnis geschichtlicher Tatsachen ausgerottet werden können. Diese Äußerungen stehen auch in seltsamem Kontrast zu der hohen Meinung, die Holtzmann sonst von den Schriftgelehrten hat. So heißt es auf S. 4: „Die Schriftgelehrten waren für das damalige Judentum die einzigen berufenen Lehrer der Frömmigkeit ... Was das damalige Judentum an Kenntnis des Gotteswillens und an Glaubenshoffnungen besaß, das verdankte es der Unterweisung der Schriftgelehrten". Weiter lesen wir (S. 7): „Zwischen Schriftgelehrten und Pro-

pheten stellt sich ein inneres Verwandtschaftsverhältnis fest. Propheten und Schriftgelehrte gehören in dieselbe geschichtliche Reihe". Auf derselben Seite wird konstatiert, „daß die Arbeit der Schriftgelehrten tatsächlich dem Opferdienst der Priester entgegengewirkt hat". Man müßte überhaupt S. 7—10 in extenso anführen, um zu zeigen, wie kurz und lichtvoll H. die Schriftgelehrten in ihrer ganzen Bedeutung zu charakterisieren versteht. Bemerkenswert ist namentlich die Stelle (S. 9/10): „Diese Literatur beweist, daß die Schriftgelehrsamkeit keineswegs, wie man ihr wohl vorwirft, jedes eigene sittliche Urteil erstickt hat" und vor allem das Zugeständnis (S. 23), „daß die Wirksamkeit der jüdischen Schriftgelehrten für ihr Volk doch ein Segen gewesen sei". Bei den redlichen Bemühungen Holtzmann's, die „Standessünden" der Schriftgelehrten möglichst milde zu beurteilen, (S. 24 ff.) fehlt ein Hinweis darauf, daß von den maßgebenden Schriftgelehrten selbst diese Fehler häufig gerügt werden,[4]) was für die Beurteilung des ganzen Standes von besonderer Wichtigkeit ist. Interessant wäre mir, zu erfahren, woher H. weiß, daß den Juden das Gebot der Nächstenliebe nicht so geläufig gewesen sei wie das Gebot der Gottesliebe (S. 30). Aus der angeführten Stelle Mk.[5]) 12, 28—34 geht das absolut nicht hervor, und die bekannte Stelle von Hillel (Sabbath 31a) besagt gerade das Gegenteil.

H. sucht nachzuweisen, worin Jesus über die Schriftgelehrten hinausgegangen sei, erklärt aber sofort (S. 31): „Sonst erinnert ja das ganze Auftreten Jesu an das der Schriftgelehrten". Einer der Punkte, worin H. einen Fortschritt gegenüber den Schriftgelehrten erblickt, lautet (S. 32): „Er weiß, daß jede Handlung nur Wert hat, wenn sie in der besonderen jedesmaligen Lage dem Grundgebote der Liebe entspricht und aus diesem Beweggrunde heraus getan wird." Diese Anschauung findet sich jedoch unzählige Male auch bei den Schriftgelehrten.

Am befremdlichsten klingt der Satz (S. 32): „Wir können also das Recht des überlieferten Karikaturbildes eines Schriftgelehrten im ganzen zugeben". Wenn es ein Karikaturbild ist, dann hat es ja eben kein Recht, denn im Begriff Karikatur liegt ja schon die Verzerrung der natürlichen Züge. Wenn aber H. mit Karikatur bloß so viel sagen will wie „häßliches Bild", so befindet er sich im Widerspruch nicht nur mit dem, was er im vorausgehenden ausgeführt hat, sondern vor allem mit dem unmittelbar darauf folgenden Passus, mit dem er seinen Vortrag schließt: „Trotzdem gehört das jüdische Schriftgelehrtentum zur Zeit Jesu jedenfalls zu den Erscheinungen,

welche das Christentum nicht etwa bloß notwendig gemacht, sondern auch selbständig angebahnt haben. Die Schriftgelehrten stehen ihrer Art und Aufgabe nach zwischen Jesus und den Propheten; sie haben das Erbe der Propheten an Jesus übermittelt nicht bloß durch Erhaltung der prophetischen Schriften, sondern auch durch erfolgreiche und eindringliche Verbreitung und Einprägung der prophetischen Gedanken".

Trotz dieser Ausstellungen im einzelnen kann H.'s Aufsatz aufs wärmste empfohlen werden, denn neben der Vornehmheit der Gesinnung und des Tones ist auch die kunstvolle Zusammenstellung des Stoffes in lebendiger und gedankenreicher Sprache geradezu mustergiltig zu nennen.

---

[1]) In der Theologischen Konferenz zu Gießen.

[2]) Aus dieser Stelle kann also auch nicht, wie H. p. 23 meint, bewiesen werden, daß die Absonderung von dem Volk aus dem Lande eine von den Pharisäern hochgehaltene Tugend war. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes [3]II 365 übersetzt an unserer Stelle פרישות ganz richtig durch „Enthaltsamkeit", doch gibt er כבוד התורה gleich H. fälschlich durch „Ehrfurcht vor dem Gesetz" wieder. Überhaupt verschließt man sich mit Gewalt dem richtigen Verständnis vieler Stellen, wenn man תורה immer durch „Gesetz" wiedergibt, welche Bedeutung eigentlich dem Wort ganz fremd, an manchen Stellen jedoch direkt sinnwidrig ist. Levy II 286a übersetzt ganz sinngemäß „Herrlichkeit der Gesetzlehre". Die von Schürer (Anm. 48) zur Stütze seiner Ansicht herangezogenen Stellen sind schon deshalb nicht beweiskräftig, weil dort nur von Personen die Rede ist, vor denen man Ehrfurcht hat.

[3]) Jahrbuch für jüd. Geschichte und Literatur 1899 p. 55—74.

[4]) Vergl. namentlich Chwolson Das letzte Passahmahl Christi 114—118.

[5]) Durch Druckfehler steht S. 30 Anm. 3 Mt. statt Mk. Ein anderer Druckfehler ist S. 24 Z. 2 v. u.: Versuchen statt Versuchungen.

---

## 8. Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter.

(Besprechung des gleichnamigen Buches von J. Bergmann.)*)

Die unerquicklichste Seite im Schrifttum aller Religionen bildet zweifellos die Apologetik, und doch bietet ihr Studium einen gewissen Reiz, da ein gutes Stück Kulturgeschichte in ihr steckt, und

*) Orient. Lit. Zeit. 1908 Nr. 12 Sp. 549 ff.

manche Erscheinungen des geistigen Lebens erst durch ihre tiefere Kenntnis verständlich werden. Ist doch jede Apologetik in letzter Linie eine unfreiwillige Huldigung der in Dogmen oder Traditionsglauben erstarrten Religion vor den unerbittlichen Ansprüchen der Wissenschaft, und bildet doch diese Auseinandersetzung trotz anfänglicher Ablehnung immer den ersten Schritt zur schließlichen Anerkennung dieser Ansprüche.

Die jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter ist in der letzten Zeit von verschiedener Seite bearbeitet worden. Während Friedländer und Krüger die hellenistischen Apologeten behandelt haben, stellt sich Bergmann in dem vorliegenden Werke die Aufgabe, die palästinensische Apologetik zur Darstellung zu bringen. Dieser Aufgabe stellen sich insofern besondere Schwierigkeiten gegenüber, als hier im Gegensatz zu der reichen apologetischen Literatur der hellenistischen Juden keine einzige direkt apologetischen Zwecken dienende Schrift vorliegt. Vielmehr mußte das Material aus der weitschichtigen rabbinischen Literatur förmlich erst wieder ausgegraben werden. Da diese ganze Literatur ihrer Anlage und ihren Tendenzen nach nur für Juden bestimmt war, ohne jeden Seitenblick auf heidnische oder christliche Leser, können darin nur gelegentlich apologetische Äußerungen vorkommen. Nicht selten trägt eine ganz unscheinbare Stelle eine apologetische Spitze, und manche dunkle Stelle erfährt ihre rechte Beleuchtung erst auf ihrem apologetischen Hintergrunde. Bergmann hat nun mit großer Gelehrsamkeit und oft scharfsinniger Kritik aus zahllosen zerstreuten Einzeläußerungen das Gebäude der palästinensischen Apologetik rekonstruiert, und dabei gezeigt, wie der Kampf nach vier verschiedenen Fronten geführten werden mußte: gegen Heiden, gegen freidenkende Juden, gegen Christen und gegen Gnostiker. Der reiche Stoff ist in sieben nach den Hauptpunkten der Apologetik geordnete Kapitel geteilt. Besonders wichtig ist der mit zahlreichen Belegen geführte Nachweis, daß die christliche Apologetik, die sich teilweise gegen dieselben Gegner richtete, formell und inhaltlich noch viel tiefgreifendere Berührungspunkte mit der jüdischen zeigt, als man schon bisher angenommen hat. Selbst Wendland, der in seiner gehaltreichen Darstellung der christlichen Apologetik [1]) schon nachdrücklich betont hat, daß die christliche Apologetik, soweit sie sich gegen das Heidentum richtet, zum großen Teil die Traditionen und Formen der jüdischen übernommen und die Kontinuität der Entwicklung gewahrt hat, berücksichtigte bei diesem Urteil doch nur

die hellenistischen Apologeten und würde hier finden, wie stark gerade auch das palästinensische Judentum in dieser Beziehung die christliche Apologetik beeinflußt hat. An Einzelheiten ist nur weniges zu ergänzen und zu berichtigen. Besondere Anerkennung verdient es, daß der Verfasser sich durch seinen Gegenstand nicht verleiten ließ, selber Apologetik zu treiben, sondern immer den für geschichtliche Arbeiten erforderlichen streng objektiven und referierenden Ton innegehalten hat.

[1]) Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen 1907 S. 150 ff.

---

# 9. Schürer's Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.

### a) 3. Aufl. Zweiter und dritter Band.*)

In Schürer vereinigen sich die meisten Eigenschaften, die zu einem Historiker gehören: umfassende Gelehrsamkeit und kritischer Blick, Akribie der Arbeit und Klarheit der Darstellung. Sein Werk ist schon in der vorigen Auflage ein unentbehrliches Hilfsmittel für die Erforschung der jüdischen Geschichte im Zeitalter Jesu gewesen und gibt jetzt in der neuen Bearbeitung ein beredtes Bild vom augenblicklichen Stande der Wissenschaft. Bis jetzt liegen nur der zweite und dritte Band vor, die die „Inneren Zustände" und „Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur" zum Gegenstande haben. Der erste Band, der die politische Geschichte behandelt, ist noch nicht in neuer Ausgabe erschienen.

Der wertvollste Teil des Werkes ist unbestreitbar der dritte Band. Nirgends sonst findet man eine bei aller Knappheit so gründliche Darstellung der ausgedehnten jüdischen Literatur dieses Zeitraumes. Wer sich rasch und zuverlässig Auskunft über die Apokryphen und Pseudepigraphen, über die griechischen Bibelübersetzungen, über die historische und poetische, philosophische und apologetische Literatur zu verschaffen sucht, wird hier immer die erwünschte Belehrung und für weiteres Eindringen wirklich erschöpfende bibliographische Nachweise finden. Die Geschichte im engeren Sinne behandelt der erste und der Anfang des dritten Bandes. Mit

*) Die Welt 1899 Nr. 15 S. 13—14.

ruhig abwägendem Blicke sucht hier Schürer den Gang der Ereignisse von der Erhebung der Makkabäer bis zum Bar Kochba-Aufstande nach den Quellen zu zeichnen. Wir haben überall den Eindruck, aufs Zuverlässigste über alles Wichtige belehrt zu werden, und doch mutet uns die Darstellung nicht selten fremdartig an und läßt uns unbefriedigt. Schürer schreibt nicht mit der Begeisterung, die dem Geschichtsschreiber die Liebe zum Gegenstande einflößt. Kalt und teilnahmslos steht er der Glaubenstreue und dem Heroismus unserer Vorfahren gegenüber. Wir können von einem christlichen Theologen nicht verlangen, daß er die jüdische Geschichte dieses Zeitraumes wie ein Grätz mit seinem Herzblute schreibe, aber man lese z. B. bloß, wie Cornill[1]) die Tragödie des jüdischen Volkes beurteilt, und vergleiche damit den betreffenden Abschnitt bei Schürer und man wird sehen, daß ein Forscher bei aller Objektivität dem damaligen Judentum ganz anders gerecht werden kann als Schürer. Kein gelehrtes Rüstzeug verleiht eben die Fähigkeit, in die Tiefen einer Volksseele einzudringen, und um ein Volk mit allen seinen Wünschen, Hoffnungen und Idealen richtig zu verstehen, muß man ihm, wenn nicht Liebe, so doch mindestens Achtung und Sympathie entgegenbringen.

Am stärksten macht sich die Befangenheit Schürer's im zweiten Bande fühlbar, wo er von den inneren Zuständen spricht. Speziell im § 28 „Das Leben unter dem Gesetz“ spricht nicht mehr der besonnene Gelehrte, sondern der tendenziöse Polemiker, der sich sogar manchmal ungenügend orientiert zeigt.[2]) Ich greife nur einige Beispiele heraus: S. 465 ff. spricht Schürer von dem Glauben an die göttliche Vergeltung. Er führt dort eine ganze Reihe von Stellen an, um zu zeigen, „daß die Hoffnung auf eine künftige Vergeltung die Haupttriebfeder alles gesetzlichen Eifers war“, und fertigt den berühmten, gerade das Gegenteil aussagenden Satz von Antigonus aus Socho (Abot 1,3) mit der Bemerkung ab, „er sei keineswegs ein korrekter Ausdruck der Grundstimmung des pharisäischen Judentums“. Über diese Grundstimmung könnte sich Schürer jetzt bei Lazarus[3]) eines Besseren belehren. Er würde dort vor allem erfahren, daß es bei Beurteilung dieser Frage überhaupt nicht auf einzelne Aussprüche ankommt. Will man aber schon aus solchen Aussprüchen sich ganz äußerlich ein System zimmern, so muß man doch mindestens auch die zahlreichen gegenteiligen Aussprüche berücksichtigen. Viele diesbezügliche Stellen finden sich jetzt gesammelt bei Schechter („Jewish Quarterly Review“, 1896, 378 ff.),

Lazarus (§ 129), Schreiner („Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur", 1899, 58 ff.).

Der zweite Abschnitt des § 28 gibt ein sehr einseitiges Bild von der talmudischen Gesetzgebung, indem fast nur solche Gesetze mitgeteilt werden, „welche durch das Übermaß kleinlicher, teils komischer, teils sittlich bedenklicher Kasuistik das moderne Bewußtsein besonders verletzen". Die unter Anführungszeichen mitgeteilten Worte finden sich nicht etwa an dieser Stelle bei Schürer, sie sind vielmehr einer Besprechung entnommen, die er dem bekannten Werke von Winter -Wünsche widmete.[4] Dort wirft er nämlich den Verfassern vor, daß sie derartige Abschnitte in ihre Auswahl nicht aufgenommen hätten. Diese Taktik haben unsere Gegner von jeher sich zu eigen gemacht. Sie schenkten nur dem Kläger Gehör, ließen aber den Verteidiger nicht zu Worte kommen.

Schürer geht sogar soweit, die zarteste Blüte des jüdischen Geistes, das Gebet, wie es sich in der talmudischen Zeit entwickelte, als äußeren Werkdienst hinzustellen. Dem gegenüber möchte ich bloß die Frage stellen, ob je ein Volk andächtiger und inbrünstiger betete und auch Veranlassung hatte, andächtiger und inbrünstiger zu beten als Israel seit 2000 Jahren.[5] Noch absonderlicher ist es, wenn die beiden größten Kleinodien des jüdischen Lebens, die Heiligkeit der Ehe und die Ehrfurcht vor den Eltern, auf Grund irgend einer weither geholten Stelle ihres Glanzes beraubt werden. Auch hier wären Dutzende von Gegenstellen anzuführen, aber hier gilt noch mehr wie irgend wo anders, daß es nicht auf einzelne Aussprüche und Gesetzesbestimmungen ankomme, hier kann nur die praktische Betätigung als Beweis gelten. Selbst Herr Professor Schürer wird sich nicht einreden, daß die Juden von früher oder von heute einen Vergleich ihres Familienlebens mit dem ihrer Umgebung zu scheuen brauchen. Bei dieser Gelegenheit kann sich Schürer nicht versagen, wenn auch nur ganz vorsichtig, eine Parallele zwischen Rabbinismus und Jesuitismus zu ziehen, beeilt sich aber, gnädigst zuzugeben, „daß uns von den Gelehrten jener Zeit doch auch manch schönes Wort aufbewahrt ist, welches den Beweis liefert, daß unter dem Wuste der halachischen Diskussionen nicht alles sittliche Urteil erstickt war."

Aus Schürer's Werk ergibt sich eine wichtige Lehre: Die Wissenschaft des zur Neige gehenden Jahrhunderts, die so viele geheime Kräfte entdeckt hat, hat eine große Kraft noch immer nicht

erkannt: Die sittliche und geistige Kraft des Judentums, die es bis heute erhalten hat und immer erhalten wird.

---

[1]) Geschichte des Volkes Israel (Chicago 1898), 310 ff.

[2]) Über Schürers halachische Kenntnisse, vgl. Chwolson „Monatsschrift f. d. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums" 37, 546 ff. (= Das letzte Passahmahl Christi. Neudruck 1908 Beilage 1 S. 138 ff.). Dalman Worte Jesu I 107—108. Abrahams Jewish Quarterly Review XI 626—642.

[3]) Die Ethik des Judentums, 127 ff. spec. 133.

[4]) Theologische Literaturzeitung 1896, 380.

[5]) Vgl. Steinthals schönen Aufsatz „Über Andacht" („Aus Bibel- und Religionsphilosophie", I, 151 ff.).

### b) 3. und 4. Aufl. Erster Band.*)

Nachdem der zweite und dritte Band von Schürer's Geschichte schon 1898 in dritter Auflage erschienen sind, liegt jetzt mit der Ausgabe des ersten Bandes (und des Index zu den drei Bänden) das ganze große Werk in neuer Bearbeitung vor. Auf die Bedeutung desselben braucht kaum noch besonders hingewiesen zu werden. Haben doch schon die früheren Auflagen und speziell der die politische Geschichte behandelnde erste Band die einmütige Anerkennung der Fachgelehrten gefunden, und der Verfasser hat es auch verstanden, sein Werk in dem gleichen Maße innerlich zu vervollkommnen, in dem es äußerlich seit seinem ersten Erscheinen von einem mäßigen zu drei starken Bänden angewachsen ist. Es ist nicht bloß die Summe des hier zusammengetragenen und verarbeiteten Materials, die uns Bewunderung abnötigt, sondern auch die besonnene, ruhig abwägende Kritik wie die bei aller Kürze durchaus klare Darstellung.

Schürer ist ein typischer Vertreter jener Richtung, die die historische Objektivität nicht nur in der unparteiischen Darstellung der Tatsachen erblickt, sondern auch verlangt, daß der Geschichtsschreiber die eigene Persönlichkeit völlig zurücktreten lasse, daß er sich weder begeistere noch entrüste, sondern ohne alles „pectus" mit epischer Ruhe seinen Gegenstand abhandle. So erhalten wir eine nicht nur leidenschaftslose sondern geradezu farblose Geschichtsschreibung, bei der der Verfasser seine Sympathien und Antipathien völlig verbirgt, um nur ja nicht in die Gefahr zu kommen,

*) Orient. Lit. Zeit. 1903 Nr. 5 Sp. 215 ff.

der Parteilichkeit geziehen zu werden. Die Erkenntnis der geschichtlichen Tatsachen kommt aber bei dieser Methode doch oft zu kurz. Denn die menschlichen Handlungen, aus denen sich die Geschichte zusammensetzt, sind nun einmal trotz Spinoza anders zu betrachten als Linien, Flächen und Körper und lassen sich nicht immer more geometrico demonstrieren.

Schürer orientiert den Leser aufs gründlichste und zuverlässigste nicht nur über die Hauptsachen, sondern auch über das geringfügigste Detail, er verschweigt nichts von dem, was seine Quellen ihn lehren, aber er verschweigt doch etwas sehr Wichtiges, nämlich sein eigenes Urteil über die Geschichte und ihre Träger. Mit derselben eisigen Kälte wird der Freiheitskampf der Makkabäer und die Grausamkeit des Herodes, der Heldenkampf der Juden gegen Rom und zu allerletzt, als wirksamer Abschluß, das Elend der ihres Vaterlandes für immer beraubten Juden geschildert. Vielleicht würde aber manchmal gerade eine größere Objektivität sich darin zeigen, daß wir auch ein Urteil zu hören bekämen. Wir meinen nicht etwa, daß der Geschichtsschreiber die Rolle eines Advokaten oder Staatsanwalts übernehmen und eine polemisch oder apologetisch gefärbte Darstellung geben solle, er soll vielmehr ein gerechter Richter sein und nach Verhör der Zeugen gerecht urteilen.

Diese übertriebene Scheu vor einem geschichtlichen Werturteil zeigt indes Schürer nur im ersten Bande, wo er von der äußeren Geschichte spricht. Im zweiten Bande, bei der Darstellung der inneren Zustände und speziell bei der Schilderung des „Lebens unter dem Gesetz" steigern sich die apodiktischen Urteile in dem Maße, in dem seine selbständigen Kenntnisse der in Betracht kommenden Hauptquellen abnehmen. Hier nimmt er Partei und entgeht auch nicht der Gefahr, parteiisch zu werden.

Wenden wir uns zu dem uns heute allein beschäftigenden ersten Bande zurück, so finden wir darin auch die schon in der vorigen Auflage berühmt gewordene und seitdem ergänzte und verbesserte Darstellung der Quellen und ihrer Bearbeitungen. Leider ist hier nicht alles gleichmäßig vollständig und zuverlässig. So bedarf die Bibliographie der Schriften über die rabbinische Literatur vielfach der Ergänzung, namentlich wo es sich um hebräische Arbeiten handelt, von denen nur der geringste Teil angeführt wird. Da Schürer diese Arbeiten in der Regel gar nicht zu Gesichte bekommt und meist auch nicht selbständig lesen kann, würde er gut tun, diesen Teil der Bibliographie in einer künftigen Auflage durch einen Kenner der ein-

schlägigen Literatur bearbeiten zu lassen. Sein Gelehrtenruhm würde gewiß nicht geringer werden, wenn er auf den Ehrgeiz verzichtete, auch hier als die Autorität zu gelten, als die er auf anderem Gebiete mit Recht allgemein anerkannt wird.

### c) 4. Aufl. Zweiter Band.*)

Die Neuausgabe des zweiten Bandes der Schürerschen Geschichte, die der vorigen Auflage nach neun Jahren gefolgt ist, kann als ein Gradmesser für die Fortschritte gelten, die die Forschung während dieses Zeitraumes auf den verschiedenen hier in Betracht kommenden Gebieten überhaupt gemacht hat, und ist in ihrer jetzigen vervollkommneten Gestalt noch mehr als früher eines der wenigen Werke, die man ohne Übertreibung als unentbehrlich bezeichnen darf, und zwar ebenso für den Theologen wie für den Historiker, für den Archäologen wie für den Philologen. Die einzelnen, teilweise recht erheblichen Ergänzungen und Änderungen, die das Buch erfahren hat, und die seinen Umfang von 584 auf 670 Seiten anschwellen ließen, brauchen hier nicht angegeben zu werden, da der Verfasser sie selbst ziemlich vollständig in der Vorrede aufzählt. Daß namentlich auch die Literaturangaben überall aufs sorgfältigste ergänzt worden sind, bedarf bei Schürer kaum der Erwähnung.

Referent hat bereits früher sowohl anderwärts[1]) als auch an dieser Stelle[2]) die großen Vorzüge des Schürerschen Werkes hervorgehoben und dabei die umfassende Gelehrsamkeit, den kritischen Blick, die Akribie der Arbeit und Klarheit der Darstellung, die den Verfasser auszeichnen, rückhaltlos anerkannt. Er glaubt daher, ohne den Vorwurf der Einseitigkeit fürchten zu müssen, heute den Teil des Werkes einer Kritik unterziehen zu dürfen, der nach seiner Meinung die Achillesferse desselben ist, nämlich den § 28 „Das Leben unter dem Gesetz". Nach Schürers Meinung freilich ist es allem Anschein nach der vollkommenste Teil seines Werkes. Denn dieser Paragraph, der schon in der vorigen Auflage kaum eine wesentliche Veränderung aufzuweisen hatte, ist auch diesmal wieder ziemlich wörtlich gleich geblieben. Woraus erklärt sich diese auffallende Tatsache? Gilt etwa von dem hier in Betracht kommenden Spezialgebiet nicht ebenso das, was Schürer im Vorwort von dem g a n z e n Bande sagt: „Neue Funde..., neue Arbeiten von Mitforschern...., endlich die fortgesetzte eigene Beschäftigung mit dem Gegenstand

*) Orient. Lit. Zeit. 1908 Nr. 10 Sp. 462 ff.

haben wieder aufs eindringlichste gelehrt, wie wenig es auch auf diesem Gebiete Ruhe und Stillstand gibt?“ Ist seit 1886 diese Darstellung des „Lebens unter dem Gesetz“ wirklich das letzte Wort der Wissenschaft, an dem nicht ein Buchstabe gerüttelt werden darf? Ist die „einseitige Zusammenstellung und einseitige Beleuchtung des Materials“, die Schürer[3]) modernen jüdischen Gelehrten (darunter auch dem Referenten) vorwirft, nicht in viel höherem Grade ihm selbst zur Last zu legen, verrät sich z. B. Schürer nicht selbst, wenn er[4]) bei seiner Behandlung der Sabbatfeier offen bekennt: „Es sind hierbei hauptsächlich diejenigen Punkte hervorgehoben, welche in den Evangelien berührt werden.“ Schürer sucht also eigentlich nur Belege für die Polemik der Evangelien zusammen und glaubt der historischen Gerechtigkeit genügt zu haben, wenn er[5]) „einzelne Lichtblicke“ gegenüber den tieferen Schatten zugesteht. Besonders auffallend ist auch, daß Schürer, der sonst so gewissenhaft alle Literatur registriert und benützt, die eingehende Kritik, die Abrahams dem § 28 in der vorigen Auflage gewidmet hat[6]), weder berücksichtigt noch auch nur erwähnt, trotzdem in derselben mehrere den Sinn entstellende Übersetzungsfehler an Stellen nachgewiesen sind, die Schürer seinen Ausführungen zugrunde gelegt hat. Ein solches eigensinniges Verharren auf längst widerlegten Irrtümern — als solches hat auch sein Festhalten an der Erklärung von τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων (Matth. 26,17) zu gelten[7]) — läßt sich nur aus der geringen Vertrautheit Schürers mit Sprache und Geist des talmudischen Schrifttums erklären, ist aber um so bedauerlicher, als Schürer bei seinen auf diesem Gebiet meist noch weniger bewanderten Fachgenossen[8]) auch gerade in halachischen Dingen ein unbedingtes Vertrauen genießt, so daß seine falschen Übersetzungen sich forterben wie seine einseitigen Urteile. So ist die falsche Übersetzung von כבוד התורה (Sota 9,15) „Ehrfurcht vor dem Gesetze“ statt „Ansehen der Schriftgelehrsamkeit“, die auch in der neuen Auflage (S. 431) sich findet, auch in den Vortrag von Oscar Holtzmann „Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu“ S. 27 übergegangen und bereits vor 6 Jahren an dieser Stelle[9]) berichtigt worden.

Auf Einzelheiten der Schürerschen Darstellung einzugehen, muß sich Referent versagen, da er die Überzeugung gewonnen hat, daß es keine unfruchtbarere Methode für die Betreibung der Religionsgeschichte gibt, als fortwährend andere Werke zu kritisieren, statt positive, selbständige Darstellungen zu bieten. Wie ich an anderer Stelle[10]) bereits ausgeführt habe, haben jüdische Gelehrte im letzten

Jahrzehnt bedauerlicherweise fast nur in Form von Bücherbesprechungen auf diesem Gebiete gearbeitet. Dadurch sind die von ihnen entwickelten wertvollen Gedanken meist verloren gegangen unter der Überzahl von kritischen Einzelbemerkungen, die nur untergeordnete Punkte oder Fehler in dem besprochenen Werke betrafen, und haben ihre Ausführungen, wenn nicht inhaltlich, so doch im Ton immer mehr oder weniger apologetische Färbung getragen. So erklärlich und häufig auch berechtigt diese Zurückweisung einer unbilligen Polemik ist, wird doch dadurch der Gegner selten belehrt und die Wissenschaft noch seltener gefördert. Wann wird endlich auch die jüdische Religionsgeschichte nicht mehr ein Spielball zwischen Polemik und Apologetik sein und mit denselben Kenntnissen, derselben Methode und derselben Objektivität behandelt werden, die sonst als unerläßliche Vorbedingung für jede wirkliche Wissenschaft gelten?

---

[1]) In der Bespr. des II. und III. Bandes in der „Welt“. Wien 1899. Nr. 15, S. 13—14. S. oben S. 207 ff.

[2]) In der Bespr. des I. Bandes OLZ. VI (1903) 215—217. S. oben S. 210 ff.

[3]) S. 578 Anm. 118.

[4]) S. 551 Anm. 12.

[5]) S. 579.

[6]) „Prof. Schürer on Life under the Jewish Law“ Jew. Quart. Review IX (1899) 626—642. Eine Ergänzung dazu bildet in gewissem Sinne der Aufsatz „Some Rabbinic Ideas on Prayer“ ibid. XX (1908) 272—293.

[7]) Theol. Lit.-Zeitung 1908, 296 gegenüber den für jeden Kenner der Halacha unwiderleglichen Ausführungen von Chwolson Das letzte Passahmahl Christi (Beilage 1) 134 ff. (aus Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. XXXVII 1893, 538 ff.).

[8]) So nennt ihn Harnack (Die Apostellehre. Kl. Ausgabe 218) „den besten Kenner der jüdischen Ordnungen“. Ein zutreffendes Urteil über Schürer's Kompetenz auf diesem Spezialgebiet s. bei Dalman Die Worte Jesu I 107/08.

[9]) OLZ. V. 1902, 115 Anm. in der Besprechung von Holtzmann's Vortrag s. oben S. 202 Anm. 2. Warum fehlt dieser warme, von aufrichtigem Streben nach Objektivität erfüllte Vortrag bei Schürer unter der Literatur über die Schriftgelehrten (S. 373)?

[10]) Jüdische Wissenschaft Königsberger Hartungsche Zeitung 1906, Nr. 431, s. oben S. 59.

## d) **4. Aufl. Dritter Band.***)

Mit dem vorliegenden Bande und dem eben erschienenen Re-

---

*) Orient. Lit. Zeit. 1911 Nr. 5 Sp. 205 ff.

gister zu allen drei Bänden ist die neue Auflage des Schürerschen Geschichtswerkes zum würdigen Abschluß gelangt. Das Erscheinen der Besprechung verzögerte sich durch verschiedene Umstände, so daß sie nunmehr zu einem Nachruf auf den inzwischen heimgegangenen Verfasser geworden ist. · So sei denn heute entsprechend dem Charakter dieser Zeitschrift vor allem hervorgehoben, was die orientalische Wissenschaft an Schürer verloren hat. Denn wenngleich sein großes Werk sich zunächst an die Kreise der Theologen und Historiker wendet, und der Verfasser gewiß nicht den Ehrgeiz hatte, auch als eigentlicher Orientalist zu gelten, muß doch rückhaltlos anerkannt werden, daß das Werk nicht nur in einzelnen Teilen, sondern in seinem mächtigen Gesamtaufbau ein im wahren Sinne unentbehrliches Hilfsmittel für jeden Gelehrten darstellt, dem der Zusammenprall des Griechentums mit den Kulturen des Orients und speziell mit dem Judentum als der wichtigste Markstein in der geistigen Entwickelung der alten Welt erscheint. Gerade in unserer Zeit, wo von verschiedenen Seiten immer mehr eine gegenseitige Durchdringung der klassischen und orientalistischen Studien gefordert wird, ist kein Werk so geeignet, die Berechtigung dieser Forderung zu erweisen und zugleich innerhalb der gegebenen Grenzen zu erfüllen wie die Geschichte Schürers, deren Titel gar nicht ahnen läßt, welche Fülle von scheinbar dem Gegenstand fernliegendem Stoff auf ihren 2297 Seiten verarbeitet ist. Wer ahnt z. B. in einer Geschichte des jüdischen Volkes eine (den Untersuchungen Gutschmid's folgende) vollständige Übersicht über die Geschichte der nabatäischen Könige oder einen besonderen Abschnitt über die Verbreitung der hellenistischen Kultur in den nicht-jüdischen Gebieten zu finden! Aber auch was Schürer streng im Rahmen seines Werkes bietet, muß den Orientalisten geradezu mit Neid erfüllen. Denn wir besitzen für kein Gebiet der Geschichte, Kultur oder Literatur des alten Orients ein ähnliches Werk, das zugleich für den Forscher wie für den Lernenden zu benutzen ist: für den Forscher durch die Gründlichkeit und Vollständigkeit sowohl in der Verarbeitung des Materials wie in der Benutzung und Anführung der Literatur, für den Lernenden durch die klare Darstellung und übersichtliche Gruppierung des gewaltigen Stoffes. Die Summe der in dem Werke niedergelegten Arbeit kann freilich nur der ermessen, der auf den in Frage kommenden Gebieten schon selbst tiefere Studien gemacht hat. Er wird finden, daß Schürer manche Seiten seines Gegenstandes buchstäblich erschöpfend behandelt hat d. h. so, daß einem Folgenden

nichts mehr zu sagen übrigbleibt. Um nur ein gerade für Orientalisten wichtiges Beispiel herauszugreifen, sei hier auf die lange nicht genügend bekannte am Anfang des dritten Bandes gegebene Darstellung von der Ausbreitung des Judentums in der Diaspora hingewiesen. Hier zeigt sich die ganze Größe des Verfassers, sowohl das untergeordnetste Detail liebevoll zu erforschen als auch aus den so gewonnenen Bausteinen etwas Großes und Abgerundetes zu schaffen, das sich wieder dem Plane des Gesamtwerkes organisch einfügt. Aus einer Unzahl von griechischen und semitischen Inschriften bezw. Papyri (darunter auch die Aramäischen Papyri von Assuan) erhalten wir ein anschauliches Bild von dem Umfang der jüdischen Diaspora, die schon rein äußerlich gegen die vorige Auflage von 38 auf 70 Seiten angewachsen ist.[1]) Auch der Abschnitt über die staatsrechtliche Stellung der nichtjüdischen Diasporagemeinden im römischen Reich bietet eine Fülle von wertvollen Aufschlüssen aus einem weitverstreuten Material.

Schürer verzichtet darauf, durch blendende Darstellung oder geistreiche Hypothesen zu unterhalten, und es muß das als ein besonderes Verdienst anerkannt werden angesichts der Tatsache, daß der gelehrte Dilettantismus heute immer mehr mit jenen Mitteln seine Blöße zu bedecken sucht. Durch diese Zurückhaltung erhöht er das Vertrauen zur Zuverlässigkeit seiner Aufstellungen, und wenn er auch manchen „genießenden" Leser dadurch abschreckt, zieht er dadurch desto mehr lernbegierige an. Freilich treibt er diese Zurückhaltung zu weit, wenn er selbst da, wo der Gegenstand es geradezu fordert, seine nüchterne Darstellung durch kein seine Teilnahme verratendes Wort unterbricht. Auch noch in einer anderen Beziehung zeigt Schürer, wie es bei einer so stark ausgeprägten Individualität nicht wundernehmen darf, die Fehler seiner Vorzüge. Die Bedächtigkeit seines Urteils, die im allgemeinen nicht genug gerühmt werden kann, bringt es mit sich, daß er gelegentlich zäh an einer einmal ausgesprochenen Meinung festhält, auch wo dieselbe von anderer Seite schon unwiderleglich als Irrtum nachgewiesen ist. Es gilt das nicht nur von solchen Partien, wo gewisse verjährte Vorurteile seinen Blick trüben, sondern manchmal auch da, wo keinerlei Gefühlsmomente mitsprechen. So gilt ihm die Annahme eines hebräischen Originals für die „Testamente der zwölf Patriarchen" nur als wahrscheinlich (Bd. III S. 350), trotzdem sowohl von Charles wie vom Referenten[2]) an zahlreichen Beispielen der strikte Beweis erbracht wurde, daß nicht nur eine Reihe von offen-

kundigen Übersetzungsfehlern aus dem Hebräischen vorliegen, sondern daß häufig auch die Varianten des griechischen Textes sich als verschiedene Übersetzungen desselben hebräischen Wortes erklären bezw. auf zwei verschiedene hebräische Rezensionen zurückgehen. Auf der anderen Seite bietet die neue Auflage auch genug erfreuliche Beispiele dafür, daß Schürer seine frühere Ansicht auf Grund besserer Erkenntnis revidierte. Während er z. B. in der vorigen Auflage die Annahme eines semitischen Originals für das Buch Tobit bestritt, tritt er jetzt für eine solche ein und erkennt auch die Priorität des im Sinaiticus vorliegenden Textes gegenüber dem Vulgärtext an. Da er indessen auch hier das Vorhandensein einer semitischen Vorlage noch immer nicht als unumstößliche Tatsache anzusehen scheint, seien nachstehend einige neue Belege dafür gegeben. Wenn Referent mit denselben diese kurze Besprechung beschließt, so glaubt er, damit auch das Andenken des Gelehrten zu ehren, der philologischen Minutien mit derselben Gewissenhaftigkeit nachging wie den großen Fragen der geschichtlichen Kritik.[3])

---

[1]) S. 10 Anm. 19 ist hinzuzufügen: S. Schiffer, Keilinschriftliche Spuren der ... 10 Stämme. (Beiheft I der OLZ) Berlin 1907.

[2]) Zur Erklärung der Testamente der zwölf Patriarchen (Beiheft II der OLZ. p. 10—18) Berlin 1908.

[3]) Die Belege sind, weil nur für Fachmänner verständlich, hier nicht wieder abgedruckt.

---

V.

# Zur Literaturgeschichte und Volkskunde.

---

## 1. Leopold Löw's Gesammelte Schriften.*)

In Leopold Löw hat nicht nur Ungarn seinen bedeutendsten Rabbiner im abgelaufenen Jahrhundert, sondern das Judentum überhaupt einen seiner gelehrtesten, originellsten und vielseitigsten Lehrer und Verfechter besessen. Seine Tätigkeit erstreckte sich nach so vielen Richtungen hin, daß es schwer ist, zu sagen, auf welcher Seite sein eigentlicher Lebensberuf zu suchen ist: im praktischen Wirken als Seelsorger und Prediger, als Organisator und Schulmann, oder in seinen wissenschaftlichen Forschungen, die sich über das gesamte ausgedehnte Gebiet des jüdischen Schrifttums erstreckten. Beides läßt sich überhaupt kaum voneinander trennen, denn bei so ungewöhnlichen Naturen, die über den Rahmen des Alltäglichen weit hinaustreten, finden die üblichen Unterscheidungen keine Anwendung, eine Wechselwirkung besteht zwischen den verschiedenen Seiten ihres Wesens und Schaffens, die unvermerkt ineinander übergreifen. Joël hat in seiner Gedächtnisrede auf Geiger[1]) in beredten Worten die Unmöglichkeit einer solchen Trennung zwischen Wissenschaft und praktischer Betätigung dargetan und gezeigt, daß zur richtigen Beurteilung einer solchen Persönlichkeit beide Seiten zugleich ins Auge gefaßt werden müssen. In der Tat besteht eine große Ähnlichkeit zwischen Löw und Geiger sowohl in dem, was sie gewollt und erstrebt, wie in dem, was sie geschaffen und geleistet haben. Trotzdem Löw seine amtliche Tätigkeit nie in einem seinen Fähigkeiten angemessenen Wirkungskreise ausüben konnte,

*) Die Welt 1901 Nr. 11 S. 12b ff.

trotzdem er fern von den Zentren des wissenschaftlichen Lebens seine Werke schreiben mußte, ist doch er der einzige Rabbiner, der mit Geiger verglichen werden kann, wie er denn auch als Gesinnungsgenosse ihm freundschaftlich nahegerückt war. Beide wollten eine Regeneration des Judentums aus sich selbst heraus, d. h. aus der Erforschung seines Schrifttums, seines Lehrgehaltes sollten die Grundlagen für die Neugestaltung gesucht werden. Beide befähigte zu dieser Aufgabe eine umfassende Gelehrsamkeit, ein tiefes Verständnis für alle Phasen der jüdischen Geschichte, ein ungewöhnlicher kritischer Scharfblick und vor allem der historische Sinn, der den wissenschaftlichen und praktischen Theologen so oft abgeht.

Dadurch waren auch beide besonders befähigt, als Theologen im eigentlichen Sinne aufzutreten, d. h. eine systematische Darstellung des Lehrgehaltes unserer Religion zu geben. Wenn Löw mit seinen Bestrebungen weniger Anklang als Geiger in Deutschland fand, wenn er weniger Mitstreiter zur Seite hatte und weniger Ruhm und Anerkennung erntete, so lag das nicht bloß daran, daß er immer nur ein räumlich engbegrenztes Wirkungsgebiet zu seiner Verfügung hatte, sondern vor allem an den eigenartigen Kulturverhältnissen Ungarns. Desto mehr verdient er nach seinem Tode die Würdigung der Nachwelt, und der Herausgeber, der Sohn und Nachfolger des Verewigten, hat sich den Dank der gelehrten Welt, wie aller fortschrittsfreundlichen Juden erworben durch die mustergiltige Sammlung der zerstreuten Schriften seines Vaters.

Dieselbe umfaßt alle nennenswerten, in deutscher Sprache erschienenen Werke, mit Ausnahme der zwei großen Meisterwerke, die Löw's wissenschaftlichen Ruhm durch alle Zeiten erhalten werden.[2]) Diese beiden Werke, die unter dem Gesamttitel „Beiträge zur jüdischen Altertumskunde“ erschienen, zeichnen sich durch geniale Beherrschung des Stoffes, gesunde Kritik und anziehende Darstellung aus und sind bis auf den heutigen Tag die besten Arbeiten auf dem Gebiete der jüdischen Archäologie. Ein drittes großes Werk auf archäologischem Gebiete, „Synagogale Altertümer“, blieb leider Fragment. Die wenigen erhaltenen Kapitel[3]) und der Plan mit den Collectaneen[4]) enthalten reiches Material und lassen uns nur die fehlende Ausführung doppelt schmerzlich vermissen.[5])

Der erste Band der Gesammelten Schriften enthält größtenteils theologische Abhandlungen über verschiedene wichtige Zeitfragen. Hier zeigt sich am deutlichsten und schönsten die Eigenart des Verfassers, seine religiöse Wärme, sein Freimut, sein lebendiger Stil,

der namentlich in der Polemik sich wirksam zeigt, wie denn auch sonst die Löw'schen Schriften sehr häufig ein polemisches oder apologetisches Interesse zeigen und Tendenzschriften im edelsten Sinne des Wortes genannt werden dürfen. Begünstigt war diese Richtung seines Geistes durch die drei verschiedenen Bildungselemente, die sich in ihm glücklich vereinten: das jüdische, das den Grundton bildete, die Wurzel seiner Lebensanschauung und seiner Gelehrsamkeit, das deutsche, das die Gründlichkeit und den kritischen Sinn in ihm großzog, und das magyarische, das in der Feurigkeit des Gefühls und Lebhaftigkeit der Sprache zum Ausdrucke kam. Nicht allgemein bekannt ist, daß Löw, der erst in späteren Jahren die ungarische Sprache erlernte, ein Meister in ihr wurde und als erster eine Predigtsammlung herausgab.

Besonders interessant und lehrreich ist die eingehende Besprechung des Werkes „Rom und Jerusalem" von Heß.[6]) Überhaupt hat Löw zahlreiche wertvolle Besprechungen in seiner Zeitschrift „Ben Chananja" veröffentlicht. Diese Zeitschrift wurde von ihm nicht nur unter vielen Schwierigkeiten gegründet und herausgegeben, sondern zum großen Teile auch selbst geschrieben. Eine beträchtliche Anzahl seiner gediegensten Abhandlungen erschien hier zuerst, und die Zeitschrift übte während der ganzen Zeit ihres Bestehens einen bedeutenden Einfluß aus, nicht bloß durch die darin niedergelegten wissenschaftlichen Arbeiten, sondern fast noch mehr durch die rückhaltlose Erörterung aller die Hebung der Kultur und den religiösen Fortschritt unter den Juden betreffenden Fragen. Die Finsterlinge bekämpften natürlich das Blatt und vor allem den Redakteur mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln. Ihre Waffen aber prallten ab an der Gesinnungstüchtigkeit und last not least an der talmudischen Gelehrsamkeit des als Ketzer verschrieenen Gottesstreiters. Es ist oft erheiternd, zu beobachten, wie Löw seine Gegner auf ihrem eigensten Gebiete schlägt, wie er ihnen Inkonsequenz und manchmal auch beschämende Ignoranz in halachischen Fragen nachweist. Der geradezu überraschende kulturelle Aufschwung der ungarischen Juden, ihre glänzende soziale und politische Stellung, wie nicht minder die Blüte der ungarisch-jüdischen Wissenschaft, die in der Budapester Landes-Rabbinerschule ihren Brennpunkt hat, wurde nicht zum geringsten Teile durch den „Ben Chananja" inauguriert, so daß dieser Zeitschrift für alle Zeiten eine hohe kulturgeschichtliche Bedeutung gewahrt bleibt.

Wie sehr Löw seine Zeit verstand, wie sehr er — mit Zunz zu reden — die Gegenwart als aller dagewesenen Erscheinungen notwendiges Resultat zu erfassen wußte, sehen wir aus seinen historischen Arbeiten im zweiten Bande. Vor allem in seiner Biographie Aron Chorins, die eine Ehrenrettung des vielfach verkannten Arader Rabbiners darstellt und ein klares Bild von den Kulturbewegungen der ungarischen Juden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gibt. Der Einfluß und das Ansehen dieses Vorläufers von Löw reichte weit über die engen Grenzen seines Vaterlandes hinaus. So erhielt z. B. kein Geringerer als Zunz (1834) von Chorin die התרת הוראה (Rabbiner-Diplom), und 1842 wandte sich die Breslauer Gemeinde an ihn um ein Gutachten zur Verteidigung Geiger's gegen die Denunziationen seiner fanatischen Gegner. Die Badische Regierung hatte sich sogar schon 1821 mit einer wichtigen Anfrage an ihn gewandt, während in Ungarn damals noch wenig Verständnis für seine Bestrebungen zu verspüren war. Von besonderem Interesse ist auch der als Anhang zur Biographie abgedruckte Briefwechsel zwischen Löw und Chorin.

Neben dieser ausführlichen Würdigung eines großen Lehrers in Israel enthält der zweite Band auch kurze, aber gehaltreiche und treffende Nachrufe auf Sachs, Mannheimer, Luzzatto und Munk.

Der dritte Band ist zum größten Teile den „Eherechtlichen Studien“ gewidmet, die zunächst im Anschlusse an Frankel's „Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechtes“, vor allem die geschichtliche Entwicklung aller hierher gehörigen Fragen beleuchten und nicht bloß in archäologischer Beziehung viel Neues und Interessantes bieten, sondern auch zu verschiedenen wichtigen Zeitfragen Stellung nehmen.

Der folgende Band beschäftigt sich mit einer Reihe brennender Kultusfragen. Die hier niedergelegten Abhandlungen sind meist gutachtliche Äußerungen auf Anfragen von verschiedenen Gemeinden. Diese Gutachten zeichnen sich durchgehends durch Ernst, Gründlichkeit und Besonnenheit aus, bieten jedoch weniger allgemeines Interesse, als die im gleichen Bande gesammelten Aufsätze zur Emanzipation der Juden und zur Verteidigung des Judentums gegen ungerechte Angriffe. Geradezu Muster für eine Streitschrift sind die Sendschreiben an den Prediger Székács und den Akademiker Trefort. Der vornehme Ton, der den Gegner am sichersten entwaffnet, die klare Darstellung, die auf überlegener Kenntnis ba-

sierende überzeugende Beweisführung und vor allem die die ganzen Ausführungen durchdringende Wärme, gepaart mit dem höchsten sittlichen Ernste, machen die Lektüre dieser Schriften, trotzdem der aktuelle Tatbestand uns oft schon ferngerückt ist, zum erhebendsten Genusse und erinnern uns vielfach an Geiger's unübertreffliche polemische Artikel.

Der letzte, 1900 erschienene Band enthält außer der Bibliographie der Löw'schen Schriften Ergänzungen zu den vorhergehenden Bänden, reichhaltige Register und vor allem eine Reihe von Briefen, die die bedeutendsten Rabbiner und jüdischen Gelehrten an Löw gerichtet haben. Mannheimer, Jellinek, Geiger, Derenbourg und viele andere glänzende Namen treten hier auf und zeigen, daß Löw auch außerhalb seines Vaterlandes als Rabbiner und als Forscher verstanden und gewürdigt wurde. Bezeichnend ist der Anfang eines Briefes von Geiger (Breslau, 18. I. 1858): „Seitdem ich Ihre Einleitung zum „Jeled Sekunim“ gelesen habe, stand mein Urteil über Sie als einen in die geschichtliche Bewegung des Judentums mit liebevoller Einsicht sich versenkenden Theologen fest, und wenn auch direkte Beziehungen zwischen uns und sich kaum knüpften und mittelbare Verbindungen eher ein freundliches Verhältnis zu trüben als zu befestigen geeignet waren, so gebe ich ein Urteil selbständiger Erkenntnis nicht so leicht auf, und ich habe daher immer auf Sie als einen Gleichgesinnten und Gleichstrebenden hingeblickt.“

Zum Schlusse dieser Besprechung sei auch dem Herausgeber nochmals die gebührende Anerkennung gezollt. Er hat nicht bloß in kindlicher Pietät liebevoll alle kleineren Arbeiten seines Vaters zusammengefaßt und so ein Gesamtbild seines Schaffens gegeben, sondern selbständig wertvolle Ergänzungen in vielen Punkten geboten, wie er denn — auch hier der Sohn seines Vaters — als einer der bedeutendsten Forscher auf dem Gebiete der rabbinischen Sprach- und Altertumskunde in Fachkreisen sich selbst einen glänzenden Namen erworben hat.

---

[1]) Predigten. II, 285 ff.

[2]) Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden. 2 Bände. Leipzig 1870/71. Die Lebensalter in der jüdischen Literatur. Szegedin, 1875.

[3]) Bd. IV, 1—71.

[4]) Bd. V, 21—36.

[3]) Vergleiche den schönen Aufsatz: „Die Pflege der talmudischen Altertumskunde". Bd. III, 1—11. Hierher gehören auch die kleinen, aber gehaltvollen Abhandlungen des II. Bandes: „Zur talmudischen Mantik", „Die Astrologie bei den Juden", „Das Vereinswesen in Israel" und „Zur Medicin und Hygiene" (Bd. III. 367—406), „Was lehrt der Talmud über Schauspiel, Musik und Gesang" (Bd. IV, 108—118).

[4]) Bd. I, 333—355. Hier sei auch an die lichtvolle Analyse des Heßschen Werkes in der Frankel'schen Monatsschrift (XI, 317—320, 354—358) erinnert. Dieselbe ist mit M. gezeichnet und soll von Manuel Joël herrühren. (Monatsschrift XLIV, 94.)

---

# 2. Die Poesie der Juden im Mittelalter.

Vortrag.*)

Bevor wir die Poesie der Juden im Mittelalter betrachten, müssen wir einen Blick auf die althebräische Poesie werfen, die uns in den Schriften der Bibel erhalten ist. Obwohl uns in denselben überwiegend religiöse Dichtungen entgegentreten, erkennen wir darin doch noch die gewaltigen Überreste einer vielseitigen Volkspoesie, in der all das zum Liede wurde, was jemals das Herz des ganzen Volkes bewegte: Männliche Kriegslieder neben duftigen Liebesliedern, Klagegesänge und Hochzeitslieder, Naturschilderungen und epische Darstellung der Volksvergangenheit.

Diese Vielseitigkeit hörte mit einem Schlage auf, als die Juden von ihrem heimatlichen Boden losgerissen und ins babylonische Exil fortgeführt wurden. Dort hängten sie ihre Harfen an die Weiden, und ihr Sang klang nur in einer Melodie aus: im Schmerz über die verlorene Herrlichkeit. Zwar kehrten sie, oder doch ein beträchtlicher Teil von ihnen, nach zwei Menschenaltern ins Heimatland zurück; aber die alte Lust zum Dichten und Singen wollte nicht wiederkommen. Waren sie doch nicht mehr ein selbständiges Volk, sondern Untertanen des heidnischen Perserkönigs, durch dessen besondere Gnade sie überhaupt nur auf dem alten Boden der Heimat leben durften. Da versiegte naturgemäß der Quell der Lieder, und wie ihre Kultur so wurde auch ihre Poesie einseitig und beschränkte sich ausschließlich auf das religiöse Gebiet. Doch gerade in dieser Einseitigkeit zeigte sich die ganze Größe ihrer dichterischen Kraft.

*) 40. Bericht über den Religionsunterricht der Synagogengemeinde zu Königsberg i. Pr. Auch separat bei J. Kauffmann. Frankfurt a. M. 1907.

Denn die Psalmen dieser Zeit sind bis heute das Schönste geblieben, was die religiöse Poesie aller Zeiten hervorgebracht hat. Noch einmal zwar, zur Zeit der Makkabäerkämpfe, schien es, als ob die nationale Begeisterung des siegenden Volkes die Blüte einer neuen Volkspoesie herbeiführen sollte; aber der neue jüdische Staat erlag nach kurzem Bestande inneren Zwistigkeiten und verlor seine Selbständigkeit an Rom. Zweimal versuchten es die Juden in blutigen Aufständen, sich gegen die Römer zu erheben, und zweimal erlagen sie der Übermacht der römischen Legionen. Mit ihrem Staat und Tempel verloren sie nun den sichtbaren Mittelpunkt, der sie bis dahin auch in der Zerstreuung zusammengehalten hatte, und es begann für sie der traurige Zustand des G o l u s, das sich r ä u m l i c h über alle Länder der damals bekannten Erde erstreckte und z e i t l i c h für einen großen Teil ihrer Nachkommen bis auf den heutigen Tag andauert.

Angesichts so furchtbarer Schicksalsschläge verging ihnen natürlich zuerst das Dichten, und die Führer des Volkes verwandten ihre ganze Geisteskraft darauf, Religion und Sitte der Juden auch in der Zerstreuung zu erhalten und so ein einigendes Band zwischen den getrennten Gliedern der Volksfamilie herzustellen. Trotzdem den Juden fast alles fehlte, was sonst das Wesen eines Volkes ausmacht, fühlten sie sich nicht nur selber als ein Volk, sondern wurden auch als solches angesehen. Trotzdem sie immer die Sprache des Volkes, unter dem sie lebten, sprachen, bewahrten sie sich doch dabei ihre hebräische Sprache, nicht nur als Sprache des Gottesdienstes und Unterrichts, sondern auch als Verkehrs- und Literatursprache. Da ein jeder, auch der ungebildetste Jude, hebräisch lesen und schreiben lernte, konnte alles, was in dieser Sprache geschrieben wurde, jüdische Nationalliteratur werden, und alles, was in dieser Sprache gedichtet wurde, Nationaldichtung werden.

Woher sollten aber die Dichter kommen, die dem Volke eine Nationaldichtung schenken, die seinen stummen Mund lösen und das in Worte kleiden konnten, was aller Herzen bewegte, die Gefühle, die Hoffnungen, die Ideen des ganzen weitverstreuten jüdischen Volkes! Schien es doch, als ob durch die fortgesetzten Leiden und Verfolgungen die dichterische Kraft der Juden erschöpft und jeder Kunstsinn in ihnen ertötet wäre.

Nun geschah das Wunderbare. Ein weltgeschichtliches Ereignis, dessen Bedeutung für die ganze Weltkultur noch immer nicht genügend gewürdigt ist, war es, welches die Wiedergeburt der

jüdischen Volksdichtung im Gefolge hatte. Es ist dieses die Entstehung der mohammedanischen Religion, des I s l a m.

Mit dem Siege des Halbmondes verbreiteten die Araber nicht nur ihre Religion, sondern auch Kultur und Bildung über ganz Vorderasien, Nordägypten und Spanien und schufen eine hohe Blüte nationaler Dichtung, Kunst und Wissenschaft, als noch keines der christlichen Völker des Abendlandes zum nationalen Selbstbewußtsein gelangt war. An dieser Kulturblüte nahmen die in den Ländern des Islam lebenden Juden den regsten Anteil. Mit der Besserung ihrer äußeren Lage erweiterte sich unter der Herrschaft der Khalifen bald auch ihr ganzer geistiger Horizont ins Ungemessene. Sie nahmen nicht nur die neuen, ihnen dargebotenen Bildungsschätze gierig auf, sondern wurden bald aus Schülern Meister. Seit dem zehnten Jahrhundert begegnen wir unter den Juden des Orients und namentlich Spaniens einer Reihe glänzender Namen auf allen Gebieten der Wissenschaft und Literatur, vor allem aber einer Anzahl hervorragender Dichter. In der Form, namentlich in der Anwendung von Reim und Versmaß von den Arabern abhängig, sind sie dem G e i s t e nach rein jüdisch, und ihre im edelsten Hebräisch gedichteten Lieder treffen wunderbar den Herzenston ihres Volkes. Es ist begreiflich, daß auch diese Poesie nicht so vielseitig ist wie die althebräische aus der Zeit der Bodenständigkeit des jüdischen Volkes. Es fehlt die Idylle, denn ihr Leben war nichts weniger als idyllisch. Es fehlt die majestätische Naturpoesie, da sie nicht mehr wie im Altertum in der freien Natur lebten und auch den harmlosen Naturgenuß nicht mehr kannten. Es fehlen ferner die Kriegslieder; denn sie führten keine Kriege mehr. Es fehlen die Epen; denn sie hatten keine großen, geschichtlichen Taten aufzuweisen, die ihnen den Stoff dazu hätten geben können. Auch die Trink- und Liebeslieder treten im Vergleich zu anderen Literaturen, in welchen Wein und Weib den Hauptstoff der lyrischen Dichtung bilden, weit zurück; denn auch unter der milderen Herrschaft der Mohammedaner entbehrten sie der vollen Lebensfreude. Die entfernte Geliebte, der ihr Lied gilt, ist in den meisten Fällen das heilige Land mit den Trümmern des Tempels, die heiße Sehnsucht bedeutet oft nur das Heimweh nach Zion.

Sehr spärlich sind auch die Dichtungen vertreten, die nur der Unterhaltung dienen, und gänzlich fehlt die frivole und lüsterne Poesie. Mit einer einzigen Ausnahme, die noch erwähnt werden soll, hat kein jüdischer Dichter im Mittelalter etwas geschrieben, was nicht ohne Bedenken in jeder Schule gelesen werden könnte. Das

Leben der Juden war fast immer ernst, und sie nahmen es auch furchtbar ernst und fanden keinen Geschmack an einer Dichtung, die sie nicht belehrte und ihnen zugleich sittlich-religiöse Erhebung bot. Trotz dieser ernsten Grundstimmung findet sich in der gesamten Poesie des Mittelalters kaum eine Anwandlung von Weltschmerz. Der unverwüstliche Optimismus des jüdischen Stammes bewahrte auch seine Dichter vor stumpfer Verzweiflung. Auch im schwersten Leide sind sie hoffnungsfroh, und nicht selten ist ein mildernder Humor selbst über Schmerzensergüsse ausgebreitet.

Nach allem Gesagten ergibt sich von selbst der Charakter der mittelalterlichen jüdischen Dichtung als ein überwiegend religiöser. Aber innerhalb dieses Rahmens zeigt sich die höchste Mannigfaltigkeit. Wir begegnen da erstens den verschiedenartigsten Gebeten: schwungvollen Hymnen zum Preise des Höchsten wechseln ab mit Bußgesängen eines zerknirschten Herzens, Dankgebete für die wunderbare Errettung von einem drohenden Unheil und Zukunftshoffnungen des Volkes mit Klageliedern über den Untergang ganzer Gemeinden oder über den vorzeitigen Tod großer Männer, philosophische Betrachtungen über die höchsten Probleme mit rührenden Zeugnissen schlichten Gottvertrauens. Den geschichtlichen Stoff bilden die wechselnden Schicksale der Juden. Man kann förmlich aus all diesen Dichtungen die ganze Geschichte der Juden im Mittelalter rekonstruieren. Von Italien und Spanien aus verbreitete sich die Dichtkunst unter den Juden Frankreichs und Deutschlands, und je nach der Bildung des Landes, in dem sie lebten, ist auch die Formvollendung und der Gedankenreichtum der Lieder sehr verschieden. Es ist daher erklärlich, daß die deutschen und französischen Juden hinter ihren spanischen und italienischen Glaubensbrüdern in ihren dichterischen Leistungen weit zurückstehen.

Ein großer Teil dieser Dichtungen ist bald Gemeingut aller Juden geworden und so ins Volk gedrungen, daß man bald über dem Werke den Meister vergaß oder sein Leben mit dem Schleier der Sage umhüllte. Wie beim Volkslied Name und Person des Verfassers sehr schnell vergessen wird, so ist uns bezeichnenderweise von keinem der großen jüdischen Dichter des Mittelalters das Geburtsjahr bekannt, und nur von den wenigsten kennen wir genauer die Lebensschicksale. Doch wurden ihre Gedichte bald vom ganzen Volke gesungen und sind, soweit sie religiöser Natur waren, sofort ins Gebetbuch der Juden aller Länder übergegangen, ohne daß irgend eine Behörde existiert hätte, die ihre Verbreitung sich hätte angelegen sein lassen.

Der älteste bedeutende jüdische Dichter des Mittelalters war Eleasar ben Kalir. Kalir, von dessen Leben wir nichts wissen, lebte vermutlich im achten Jahrhundert in Palästina oder Syrien und ist einer der fruchtbarsten synagogalen Dichter. Seine uns erhaltenen Hymnen belaufen sich auf 200 und umfassen den ganzen Festzyklus des Jahres. Er ringt noch mit der Sprache und zeigt noch nichts von der Formschönheit der späteren spanischen Dichter. Doch wirken seine Gedichte durch Bilderreichtum und Gedankengewalt und wurden daher bis heute im Ritual der Juden beibehalten. Die im folgenden mitgeteilte Dichtung enthält eine für das Wochenfest bestimmte Schilderung der Offenbarung am Sinai.

Die Stimme erklingt des Gottes der Götter,
Die Erde leuchtet, es naht unser Retter,
Die Sterne erdröhnen im feurigen Wetter,
Auseinander Himmel fallen, welke Blätter,
Und aus der Höhe donnert Posaunengeschmetter;
Da packt die Völker, sie mit den Götzen,
Beklemmung, Schmerz, Angst, Entsetzen.
Betroffen springen in gewaltigen Sätzen
Libanon, Sirjon wie junge Farren,
Und Karmel, Baschan, Tabor harren
Von ihren Gipfeln herab mit stolzem Blick.
Doch die Hohen der Höchste setzet zurück;
Den armen Sinai, den niedrigen, er nicht beschämt,
Und die Spitzen er ihm mit Wolken verbrämt,
Auf seinem Rücken aufgeschichtet wird ein Himmelszelt,
Erfüllt von Scharen der Engelwelt,
Und zu dem Menschenwald
Der bekränzten Reihen,
Die ihm Gehorsam weihen,
Sein „Ich bin" erschallt.
Die Geliebten am heiligen Ort
Hören das Berge spaltende Wort:
„Ich, der Ewige, bin dein Gott, dein Hort!"
Dessen Tun ist tadellos,
Der Himmel bauet riesengroß,
Räume zimmert im Erdenschoß,
Vor Fluten leget ein Schloß,
Und lenket wie ein Roß
Der Himmelslichter Glanz,
Die im Reigentanz
Führen den Tag und die Nacht.
Ich will — und der Donner kracht,
Ich schaffe Blitze, Tau, des Regens Macht,

Ernähre Pflanz' und Blüte,
Was atmet, ich behüte;
All' eurer Geister
Bin ich Meister;
Ich gebe Tod, gewähre Lebenszeiten,
Selber lebend Ewigkeiten;
Erhaben, dauernd immerdar
Ist meiner Wunderzeichen Schar:
Ich beschütze dich
Im Bunde mit edlen Vorfahren.
Ich erlöse dich
Von Lasten der Barbaren,
Dem Abgrund winke ich, daß er sich erschließe
Und sein Rachen sie verzehre,
Und dir einen Weg ich ebne im Meere,
Dich speise ich mit des Mannas Süße:
Ich habe aus Nationen dich erlesen,
Teurer mir, als eine je gewesen."

Die Übersetzung ist dem großen Werke von Zunz „Die synagogale Poesie des Mittelalters" entnommen. Doch möchte ich ein für allemal darauf aufmerksam machen, daß diese neuhebräischen Dichtungen eigentlich alle unübersetzbar sind. Die Beziehungen zum Althebräischen, die vielen Wortspiele und Anspielungen auf biblische Stellen, sind gleichsam die Obertöne, die im Original mitklingen und in der Übersetzung notwendig verloren gehen müssen.[1])

Nach Kalir war einer der fruchtbarsten Dichter der um 1050 in Spanien lebende Salomo ibn Gabirol, der auch in der Geschichte der Philosophie eine große Rolle spielt, und dessen religionsphilosophisches Werk in lateinischer Übersetzung als Fons vitae bei den christlichen Philosophen des Mittelalters häufig angeführt wird. Traurige Lebensschicksale geben seinen meisten Dichtungen einen schwermütigen Zug. Im Gegensatze zu Kalir hat Gabirol nur Gedichte von höchster Formvollendung geschaffen, die in ihrer reinen, edlen Sprache an die Psalmisten erinnern. Er hat der hebräischen Sprache, die bis dahin im Mittelalter immer mehr entartet war, wieder ihre frühere Reinheit zurückgegeben und sie zugleich ausdrucksfähig gemacht für die tiefsten philosophischen Probleme. Wenn er so auf der einen Seite der Schöpfer des neuhebräischen poetischen Stils geworden ist, haben seine Gedichte durch ihre Gedankentiefe niemals Verbreitung in den Massen gefunden, und ist er immer nur das Eigentum der höher Gebildeten ge-

wesen. Eines seiner weltlichen Gedichte mag hier in der Übersetzung von Geiger folgen:

„Klagst unter Tränen deine Pein,
„Schwemmst fast hinweg den harten Stein;
„Warum besingst du nicht die Reben,
„Warum nicht huldigst du dem Wein?
„Der jagt die Trauer keck und tüchtig,
„Daß sie davoneilt, feige, flüchtig."

Doch ich: Er mag dem Armen lügen,
In reicher Schätze Traum ihn wiegen,
Er läßt gleichwie auf Sturmes Flügeln
Der Sorgen schwere Last verfliegen,
Verhärtet selbst des Vaters Herz,
Daß ihn nicht rührt des Kindes Schmerz.

Doch ist kein Meer der Kelch —, kein See
Deckt nicht mein tiefes, breites Weh.
Das wächst so wild; wenn du's geschnitten, —
Der Nachwuchs dringt zu gleicher Höh'!
Ach, Leib und Herz sind mir zerrissen,
Das Aug' bedeckt von Finsternissen. —

Das Morgenrot, so lieb, so hold
Entfaltet seiner Fahnen Gold,
Es steht der Morgensterne Schar
Gleichwie Paniere aufgerollt;
Es glänzt der Tau: — Mir steigt die Trauer,
Mir ist so kalt vom Morgenschauer.

Der größte jüdische Dichter des Mittelalters, sowohl objektiv gemessen, wie auch in der Wertschätzung seines Volkes, ist der gegen Ende des elften Jahrhunderts in Toledo geborene Jehuda Hallevi. Durch Heine, der ihm in den „Hebräischen Melodien" ein würdiges Denkmal gesetzt hat, ist er in den Ehrensaal der Weltliteratur eingeführt. Wie so viele bedeutende Juden des Mittelalters hatte er den ärztlichen Beruf erwählt, fühlte sich aber wenig davon befriedigt und viel mehr zum Dichten hingezogen. Er sprach und schrieb hebräisch, arabisch und wahrscheinlich auch spanisch. Seine umfassende Gelehrsamkeit und philosophische Begabung kommt in seinem Werk Kusari zum Ausdruck, das eine Rechtfertigung des Judentums gegenüber den beiden Töchterreligionen und der Modephilosophie enthält. Dieses Werk, das in arabischer Prosa geschrieben ist, zeigt uns auch die schöpferische Phantasie

des Verfassers. Den äußeren Rahmen bildet die im achten Jahrhundert erfolgte Bekehrung des Chazarenkönigs und vieler seiner Untertanen zum Judentum. Jehuda Hallevi stellt nun mit großem Geschick und wohltuender Wärme in Form eines platonischen Dialogs zwischen dem König der Chazaren und einem Rabbi die Vorzüge der jüdischen Religion dar. Das Werk wurde ins Hebräische, Spanische, später auch ins Lateinische und Deutsche übersetzt und wurde geradezu ein Volksbuch bei den Juden.

Jehuda Hallevis Gedichte, weit über 800 an Zahl, darunter über 300 religiöse Poesien, sind bis jetzt noch nicht in einer vollständigen Ausgabe gesammelt, und erst ein Teil von ihnen ist ins Deutsche übersetzt. Diese Dichtungen umfassen das gesamte Gebiet der lyrischen Poesie: psalmenartige zur Andacht aufrufende Hymnen neben ergreifenden Elegien, in denen der ganze Schmerz des jüdischen Volkes an unser Ohr klingt, gedankenreiche Sinngedichte neben plastischen Naturschilderungen, anmutige Liebeslieder neben launigen Rätseln. Jehuda Hallevi war noch halb ein Kind, als er schon durch seine Gedichte die Anerkennung bedeutender Männer fand. So beantwortete der als Dichter berühmte Moses ibn Esra die Zusendung der ersten Gedichte des jungen Jehuda mit folgenden Versen:

„Wie kann ein holdes Kind, noch Knabe fast,
So leicht bewält'gen schon des Denkens Last!
Noch eine zarte Blüte, kaum erschlossen,
Ragt wolkenhoch dein Haupt schon lichtumflossen."

Diese bewundernde Anerkennung zollten ihm nicht nur seine Zeitgenossen, sondern auch die Nachwelt. Seine Lieder wurden gesungen, wo Juden lebten. Sind sie doch der treue Ausdruck dessen, was die jüdische Volksseele bewegte, und geben in den zartesten Tönen die Gefühle und Gedanken des ganzen Volkes wieder. Vor allem die große, unstillbare Sehnsucht nach Zion, die niemals aufgegebene Hoffnung auf Wiederherstellung der alten Herrlichkeit gibt den Grundton seiner schönsten Dichtungen an. Eine derselben, die noch heute am 9. Ab, dem Gedenktage der Tempelzerstörung, in allen Synagogen der Welt gesungen und von Heine überschwänglich gepriesen wird, sei hier in der Übersetzung von Kämpf mitgeteilt:

Sendest du, Zion, nicht Grüße den Deinen, die schmachten in Fesseln?
Innigst begrüßen sie dich, sie — der gerettete Rest.
Nimm denn freundlich sie auf, die Grüße aus Osten und Westen,
Die dir von Fernen wie Nah'n huldigend werden gebracht,

Und auch die Grüße empfang' des Hoffnungberaubten, dem Tränen
Kühlung gewährten wie Tau, könnt' er sie weinen bei dir! —
Gilt es dein traurig Geschick zu beklagen, dann gleich ich der Eule —
Träum' ich von deinem Ersteh'n, tönt wie die Harfe mein Lied!
Sehnsucht füllet mein Herz, wallfahrten möcht' ich nach Bet-El,
Beten an heiliger Stätt', an der Geweiheten Gruft!
Dort, wo die Herrlichkeit Gottes bei dir sich errichtet den Thronsitz,
Und zu des Himmels Tor führten die Pforten der Stadt;
Dort, wo Leuchte dir war des Ewigen himmlischer Lichtglanz,
Daß du nimmer bedurft Sonne, noch Mond und Gestirn;
Dort, wo der göttliche Geist sich ergoß auf deine Erwählten:
Möcht' sich ergießen mein Herz — Stätte, wo Gott einst gewohnt.
Thron des himmlischen Herrschers! o sprich, wie durft' es geschehen,
Daß auf den Thron des Herrn stieg der verworfene Knecht?
Pilgern möcht' ich andächtig von einer Stätte zur andern,
Wo in Gesichten sich Gott deinen Propheten gezeigt.
Wär' ich mit Schwingen begabt — mit meinem zerrissenen Herzen
Wollte fliegen in Eil' deinen Ruinen ich zu!
Drücken wollt' ich ans Herz dein Gestein, umarmen dein Erdreich, —
Wonniglich küssen den Staub deiner geheiligten Flur!
— — — — — — — — — —
Lebensgenuß ist die Luft in deines Landes Gebiete,
Duftig wie Myrrhe dein Staub, süß wie der Honig dein Strom!
Ha, welch' selige Lust! zu wallen — wenn nackt auch und barfuß —
Zwischen dem wüsten Gemäu'r, das einst dein Heiligtum war,
Das die Lade des Bundes, die nun geschwunden, beherbergt,
Und die Cherubim auch, welche im Innern gewohnt. —
Weg mit dem Kranze vom Haupt und Fluch dem grausigen Zeitraum,
Der auf heidnischer Flur deine Geweihten entweiht!
Oder soll Speise und Trank mir munden, muß seh'n ich die Leiber
Deiner geopferten Leu'n zerren von Hunden umher?
Soll mir behagen das Licht, das schauen mich läßt, wie der Leichnam
Deiner Aare nur dient elenden Raben zum Schmaus? —
— — — — — — — — — —
— — — — — — — — — —
Wer soll deine Gesalbten, wer deine Propheten ersetzen?
Wer den levitischen Stamm und den geweiheten Chor?
Schmachvoll werden sie stürzen, die Reiche der heidnischen Horden
Deine Gewalt nur allein währet auf ewige Zeit!
Dich hat der Ewige sich erkoren zum ewigen Wohnsitz;
Heil denn dem Manne, der darf deinem Gehöfte sich nah'n!
Heil! wer erharrt und erschaut den Anfang deines Gestirnes, —
Sieht dein strahlendes Licht über sich brechen empor!
Glücklich, wer deiner Erwählten und deine Verherrlichung schauet,
Wenn Du in Jugendgestalt wieder auf Erden erscheinst! —

Dieses Gedicht, dessen eigenartige Schönheit in der Übersetzung nicht voll zur Geltung kommt, ward von ihm kurz vor seinem Tode

in Damaskus gedichtet. Er konnte nämlich trotz des Abratens seiner Familie und seiner Freunde nicht dem Drange seines Herzens widerstehen und reiste von Spanien dem heiligen Lande zu. Er weilte auf der Reise ein Vierteljahr in Ägypten, wandte sich von da nach Syrien, und dort verliert sich auf einmal seine Spur. Wir wissen also nicht, ob er überhaupt das Ziel seiner Sehnsucht, Jerusalem, je betreten. Nach einer allerdings wenig beglaubigten Nachricht soll er vor den Toren der heiligen Stadt, sein Zionslied auf den Lippen, von einem Sarazenen niedergeritten worden sein.

Dieser Reise nach dem Orient verdanken auch verschiedene andere seiner Lieder ihren Ursprung, so die auf dem Schiffe gedichtete Beschreibung des Sturmes (Übersetzung von Kämpf):

Die Stürme sausen,
Die Wogen brausen,
Erregen Grausen, —
Es schwindet der Mut;
Der Himmel — umhüllt,
Die Brandung brüllt,
Der Tiefe entquillt
Die schäumende Flut.
Es kocht und schwillt,
Es pocht und schrillt,
Und keiner stillt
Die rasende Wut.
Und Schrecken waltet,
Da die Strömung sich spaltet,
Sich schauerlich gestaltet
Zu Berg und zu Tal;
Und das Schiff sich dreht,
Auf und abwärts geht,
Und das Auge späht
Nach der Rettung Strahl.
— — — — — — — —
— — — — — — — —
Und mehr und mehr
Empört sich das Meer,
Und Zedern treibt her
Der wilde Orkan.
Da erstarrt, wer es blickt,
Der Steu'rmann erschrickt,
Der Mast ist geknickt
Samt der Segel Gespann!
Und es dampft und zischt
Wie mit Feuer gemischt,
Und die Hoffnung erlischt,
Da nirgends ein Mann!

Der Fassung beraubt
Ist der Lenker Haupt,
Wer es schaut, der glaubt,
Die Führer sind blind.
Denn wie scherzender Weis'
Tanzt das Schiff im Kreis',
Gibt trunken noch preis,
Die vertraut ihm sind!
Und das Seeungeheuer
Umspielt schon das Steuer
Und ruft wie ein Freier
Zum Schmaus sein Gesind'.
Denn des Meeres Hand
Hält fest das Pfand,
Man gelangt ans Land
Nicht so geschwind. — —
— — — — — — — —
— — — — — — — —
— — — — — — — —
Der Himmel schloß Frieden
Mit dem Abgrund hienieden, —
Die Gefahr ist geschieden,
Es ruhen die Wogen.
Die Gewässer, die wild,
Sind sanft nun und mild,
Und das Schreckensbild,
Die Angst, ist verflogen.
Mut gab den Bedrohten
Die Stimme des Boten,

Den der Himmel entboten,
Zu helfen, zu retten.
Solch Heil — o es werde
Der gepeinigten Herde,
Dem Stamm der Beschwerde,
Der schmachtet in Ketten! —
Der nicht Ruh' kann finden
Wie ein Schiff in den Winden –
O mög' ihm verkünden
Ein Ruf aus der Höhe:
Du Glaubensgetreuer!
Es schwindet der Schleier —
Schau'! himmlisches Feuer —
Gott endet dein Wehe!

Von Jehuda Hallevis Sinngedichten seien hier folgende in neuer Übersetzung mitgeteilt.

I.

Du, Wahrheit, du allein bist meine Liebe,
Ob einsam ich, ob in der Welt Getriebe.
Bist du mit mir, so wandl' ich nicht allein.
Strahlt mir dein Licht, kann's dunkel um mich sein?
Stützt mich dein Stab, wer könnte mich dann stürzen?
Und wollen Wichte meine Ehre kürzen,
So sag' ich: Schmach um deinetwillen
Muß mich mit höchstem Stolz erfüllen.
Quell meines Lebens! dir erkling' mein Lied,
Bis meine Seele von der Hülle schied.

II.

Trau nicht der Zeit, da kein Verlaß auf sie,
Da kurz sie währt, viel kürzer als dein Streben.
Ein jeder mahnt den andern: „Sünd'ge nicht!
Laß nicht den bösen Trieb sein Haupt erheben".
Doch selber sünd'gend sagt er: Gott ist schuld!
Nur er hat mir den Trieb ins Herz gegeben.

III.

Wie lang noch schläfst du in der Jugend Rausch?
Gleich Werg im Feuer schwindet Jugend hin.
Gar bald wird dir auch weißes Haar
Als Warner scheuchen leichten Sinn.
Wie Vögel in der Früh den Tau der Nacht,
So schüttle du auch ab den Dienst der Zeit,
Und schwing' der Schwalbe gleich dich himmelwärts,
Bis du von schwerer Sünde dich befreit,
Bis du beruhigt hast des Schicksals Sturm,
Das meeresgleich dich tobend wild bedräut.
Dann suche Gott im Kreis der frommen Schar,
Die sich im Anblick Gottes nur erfreut.

IV.

Wie Sonn' und Mond in ew'ger Schöne
Bei Tag und Nacht niemals erkalten,

So trotzen ewig Jakobs Söhne
Der Erde feindlichen Gewalten.
Wenn sie verstoßen Gottes Linke,
Hält gleich sie liebend seine Rechte.
Scheint's manchmal auch, daß Juda sinke,
Nah' nicht Verzweiflung dem Geschlechte!
Denn nicht wird schwinden seine Macht,
So lange wechseln Tag und Nacht.

Ein halbes Jahrhundert nach Jehuda Hallevi hat ihm ein anderer bedeutender jüdischer Dichter ein schönes literarisches Denkmal gesetzt. Es ist Jehuda Alcharisi, der die Makamen Hariris ins Hebräische übersetzte und dann im gleichen Stil eigene Makamen dichtete, in denen er mit Geist und Anmut seine Reisen beschreibt und dabei auch die Dichter seiner Zeit nicht eben liebenswürdig als schwache Epigonen hinstellt und ihnen als Spiegel das Bild des großen Meisters Jehuda Hallevi vorhält. Die betreffende Stelle lautet in der Übersetzung von Kämpf:

Was wär' von R. Jehuda Hallevi's Liedern zu sagen! — Sie sind ein Strahlenkranz für Gottes Wort, das reine, — sie schmücken es wie funkelnde Edelsteine. — Er, des Musentempels Pfeiler und Stütze, — saß auch in den Kreisen der Weisen auf dem ersten Sitze. — Wie Helden den Speer — gegen die Riesenheere, — so schwang er seines Sanges Wehr — gegen die Sängerchöre — und streckte nieder — die Helden der Lieder. — Die Dichtungen, die er schuf, — rauben den Dichtern den Glauben an ihren Beruf, — fast erbleicht vor ihnen Asaphs und Jeduthuns Ruf, — und der Korachiten Meisterwerke verlieren an Eindrucksstärke. — Er drang in der Dichtkunst Schatzhaus — und plünderte den Platz aus, — nahm das beste und geschätzte mit sich fort — und verschloß dann den Ort. — Die aber folgten seiner Sängerfahrt, um zu erlernen seines Sanges Meisterart, — vermochten nicht zu erjagen — den Staub von seinem Siegeswagen. — Sein Wort lebt in aller Dichter Mund, — sie küssen die Stätte, wo er stund. — Im Lobsingen — wird ihm Keiner die Palme abringen, — mit seines Gebetes Schwingen — weiß er die Herzen zu umschlingen — und zu bezwingen, — und in seinen Liebesliedern ist sein Wort wie Tau, sanft gleitend, — und Glutflamm' verbreitend. — Mit seinen Elegien macht er des Weines Wolke zerfließen, — daß Tränenströme sich ergießen. — In seiner Briefe wie seiner Schriften Spalten — ist alle Schönheit enthalten — als wären sie aus Himmelssternen gewoben, — oder ihm eingegeben von oben. — Ja in der Poesie Gezelt — erschloß sich ihm die höhere Welt, — hat das Göttliche selbst sich ihm dargestellt. — Mit seines Geistes Kraft — bewältigt er die brausenden Wogen auf dem Meer der Wissenschaft — sein Ton, wie Leuenstimme, tief in's Innere dringt, — und was er unternimmt, gelingt.

Trotzdem Jehuda Alcharisi ein gelehrter Kenner des Judentums war und zwei Hauptwerke von Moses Maimonides aus dem

Arabischen ins Hebräische übersetzte, ist in seinen Dichtungen wenig von den sittlich-religiösen Idealen des Judentums zu finden. Er ist der Hauptvertreter der weltlichen Poesie unter den großen jüdischen Dichtern in Spanien, wie auch sein Sinn durchaus weltlich gerichtet war. Seine Dichtungen sind darum auch nie recht ins Volk gedrungen, trotzdem sie in ihrem leicht verständlichen und angenehm unterhaltenden Tone wohl geeignet gewesen wären, sich das Volk zu erobern.

Noch weiter entfernte sich von den gewohnten Bahnen der jüdischen Dichtung der Italiener Immanuel, ein Zeitgenosse und persönlicher Bekannter von Dante. Wir besitzen von ihm eine große Makamen-Dichtung, die eine schonungslose Satire auf seine Zeit darstellt, und am Schlusse eine Dante nachgedichtete Wanderung durch Hölle und Paradies enthält. Dieselbe ist voll Geist und Witz, und Immanuel zeigt sich in ihr als origineller, die Form beherrschender Dichter. Er verrät darin allerdings auch den Geist seiner Zeit und scheut sich nicht, die Sprache der Propheten zu Zweideutigkeiten und lasziven Späßen zu gebrauchen. Dort zeigt er auf der anderen Seite auch hohen sittlichen Ernst, wie wir z. B. aus folgender Stelle ersehen können, in der uns ein Gespräch erzählt wird, das er bei der Wanderung durchs Paradies mit seinem Begleiter Daniel hält (Übersetzung von L. Fürst):

Als wir der Sel'gen Aufenthalt,
Das Paradies, vereint durchwallt,
Gewahrt' ich, daß auch eine Schar
Von weisen Männern dorten war,
Die Schönheit, Stolz und Würde schmückten,
Daß selbst die Engel sich entzückten.
Drob fragt' ich Daniel bescheiden.
Er sprach: „Es sind die frommen Heiden,
Die sich, von Wahrheit tief durchdrungen,
Vom Aberglauben losgerungen,
Und denen endlich an dem Ziel
Der Schleier von den Augen fiel.
Ihr hell erleuchteter Verstand
Hat Gott, den Schöpfer, wohl erkannt,
Den Quell des Lebens und des Lichts,
Der alles Sein erschuf aus nichts.
Als sie der Schöpfung Ziel erfragten,
Und hörten, was die Väter sagten,
Erkannten sie, daß deren Geist
Dem Glauben falsche Bahnen weist.

Da sprachen sie: Was uns die Alten
Als unumstößlich Wort erhalten,
Wir wollens wahren, doch es sei
In seiner Wahl ein jeder frei.
Was recht und gut, nur das allein
Mag künftig unser Glaube sein;
Wenn hier die Völker sich begegnen,
Dann kann ein jeder Glaube segnen.
Gleichviel, wie dies und jenes Land,
Die höchste Gottheit hat benannt,
Es ist ja doch dieselbe Macht,
Die über allen Menschen wacht,
Die ungeseh'n die ganze Welt
Und was darinnen ist, erhält.
Es ist ja doch dasselbe Wesen,
Das in den Herzen weiß zu lesen,
Und dessen väterlich Gemüt
Das Gute allerorten sieht.
Es ist derselbe treue Hirt,
Der alle Herden sammeln wird,
Wenn einst der große Morgen scheint,
Der die Zerstreuten wieder eint."

Im Vergleich zu den formvollendeten und gedankenreichen Dichtungen der spanischen und italienischen Juden macht die jüdische Poesie Deutschlands und Frankreichs einen trüben Eindruck. Sie spiegelt die schweren Leiden wider, aus denen sie geboren wurde, und die niedrigere Kultur nicht nur der Juden, sondern auch jener Völker, die die Juden ins Elend des Ghetto hinabgestoßen haben. Der Riß, der durchs Leben dieser Ärmsten ging, ließ keine Harmonie in ihrer Seele und in ihrem Liede aufkommen. Heitere Weisen und weltliche Lieder fehlen dort fast ganz. Aber innige Religiosität und rührendes Gottvertrauen verleihen den oft unbeholfenen Versen Weihe und Gehalt. Sie tönen wie ein schauerliches Echo aus Not und Tod an unser Ohr und ergreifen den verständnisvollen Leser nicht weniger als die herrlichen Lieder der spanischen Meister. Hier eine Probe[2]) in der Übersetzung von Heller:

Seufzen, Wimmern,
Jammerklagen!
Schwerter klirren,
Die mein armes Volk erschlagen,
Das die Mörder
Noch zu höhnen wagen,
Die Entsetzten, Müdgehetzten

Aus dem Lande jagen!
Felsenriffe
Bluten, wo wir sterbend lagen —
Kannst du, Herr! kannst du's ertragen?

Pest von Schwindlern
Hören wir uns schelten,
Als Verruchte, als Verfluchte
Läßt man uns nur gelten;
Unter Schauern kauern
Wir in Höhlen — Todeszelten,
Wo die Leiber unsrer Weiber,
Unsrer Kleinen sie zerschellten.
So verachtet, hingeschlachtet,
Muß ich, muß verzagen —
Kannst du, Herr! kannst du's ertragen?

Feinde pflanzen
Zahllos auf die Zeichen,
Schleudern Speere,
Die das Herz erreichen,
Raufen, schänden das Gesicht mit Bränden,
Füllen Gruben mit den Leichen.
Wenn im Tale tiefgeduckt wir schleichen,
Späh'n die Schergen von den Bergen,
Auf uns loszuschlagen —
Kannst du, Herr! kannst du's ertragen?

Vorn die einen,
Andre steh'n im Rücken;
Wie mit Sägen sie zu Schlägen
Und mit Äxten an uns rücken!
Ammon, Amalek, sie alle
Üben Tück' auf Tücken,
Edom tut es allen
Vor, uns zu bedrücken;
Mord und Tod erwartet,
Die sich ihn nicht bücken!
Eingeschlungen, was errungen
Unter Müh' und Plagen —
Kannst du, Herr! kannst du's ertragen?

Wie wir stöhnen
Unter solchen Ruten,
An Gestrüpp und Dornen
Uns verbluten!
Warum den Tyrannen
Gabst du preis die Guten,

Löwen uns zur Beute,
Wilden Wasserfluten?
Wie am Nacken roh sie packen,
Schimpf ins Antlitz sagen —
Kannst du, Herr! kannst du's ertragen?

Sieh in Not und Drangsal
Uns der Hoffnung leben,
Hör' uns rufen an den Stufen
Deines Throns mit Beben!
Laß der Armen dich erbarmen,
Die ihr Herz dir geben!
Darfst, aus Ketten uns zu retten,
Uns wie einst zu heben;
Darfst, zu trösten die Erlösten,
Daß in Lust sie schweben,
Darfst nur unsre Tränen fragen —
Kannst du, Herr! kannst du's ertragen?

Das dunkle Mittelalter, das die Juden zwang, solche Lieder zu dichten, dauerte für sie viel länger als für das übrige Europa und dauert für sie in den Ländern des Ostens, namentlich in Rußland, noch heute fort. Darum hat sich auch dort gerade in der Gegenwart teils in hebräischer, teils in jüdisch-deutscher Sprache eine reiche jüdische Volkspoesie entwickelt, an der eine Anzahl bedeutender Dichter mitschaffen, die das Weh ihres Volkes aussingen. Es ist eine Poesie voll Jammer und Tränen, durch die ein mächtiger Zug sozialen Empfindens geht und die darum im besten Sinne modern ist. Der bekannteste unter ihnen, dessen Gedichte auch schon in viele Sprachen übersetzt sind, ist Morris Rosenfeld. Eines seiner Arbeiterlieder in der Übersetzung von Feiwel möge den heutigen Vortrag beschließen:

Mein Lied.

O glaubt, kein goldnes Instrument
Stimmt meine Kehle zum Singen.
O glaubt, kein Wink von oben läßt
Meiner Leier Saiten erklingen.
Doch der Sklave, der seufzt,
Und der Sklave, der stöhnt,
Der weckt in mir die Lieder,
Und flammend erwacht in mir ein Sang
Für meine armen Brüder.

Dafür vergeh' ich vor der Zeit,
Dafür verbrauch' ich mein Leben,
Was können mir für einen Dank

Die armen Leute geben?
Sie geben für Tränen Tränen her,
Sie können nicht anders mich lohnen —
Ich bin ein Tränenmillionär
Und beweine die Millionen.

---

[1]) Vgl. die treffenden Bemerkungen von David Kaufmann im Vorwort zu den „Echten hebräischen Melodien" von S. Heller (Trier 1893) S. XI ff.

[2]) Der Verfasser ist ein sonst nicht bekannter R. Meir (vergl. Zunz „Die synagogale Poesie des Mittelalters" 42).

---

## 3. Der älteste jüdisch-spanische Dichter.

(Besprechung von Leopold Stein Untersuchungen über die Proverbios Morales von Santob de Carrion). *)

„Von allen Forschungen, welche in unserer Zeit mit aufopfernder Mühe und seltenem Fleiße gepflegt werden, liegt keine unbebauter, als die spanisch-jüdische Literatur." Dieser Stoßseufzer, mit dem Kayserling das Vorwort zu seinen „Romanischen Poesien der Juden in Spanien" eröffnet, könnte heute nach 42 Jahren noch mit demselben Rechte wiederholt werden. Fand doch selbst in Winter und Wünsche's dreibändigem Werk, das eine Anthologie der jüdischen Literatur seit Abschluß des Kanons darstellen soll, die jüdisch-spanische Literatur auch nicht das bescheidenste Plätzchen, und geradezu klassisch ist die Motivierung:[1]) „weil sie im Original unverständlich und in der Übersetzung wertlos ist, übrigens auch nur einen geringen Einfluß ausgeübt hat." Desto höher ist das Verdienst Grünbaum's anzuschlagen, der in seiner „Jüdisch-spanischen Chrestomathie"[2]) dieses fast verschollene Schrifttum nach der sprachlichen und literar-historischen Seite den Romanisten erschloß. Eine reichhaltige Bibliographie hatte schon 1890 Kayserling in seiner Biblioteca Española-Portugueza-Judaica gegeben, aber keines der darin aufgeführten Werke wurde seitdem zum Gegenstand einer Spezialuntersuchung gemacht, und doch ist diese Literatur nach verschiedenen Seiten hin bedeutsam. Sie zeigt einerseits, wie die spanischen Juden die Sprache und Kultur ihres Mutter-

---

*) Orient. Lit. Zeit. 1900 Nr. 6 Sp. 222 ff.

landes schon früh sich zu eigen machten und wieder ihre eigenen geistigen Schätze den christlichen Mitbürgern nahe zu bringen suchten, sie ist aber auch und vor allem eine wahre Fundgrube für den Romanisten, der über die Entwicklung der spanischen Sprache nach der grammatischen und lexikalischen Seite hin ungeahnte Aufschlüsse daraus erhält. Denn die Juden der pyrenäischen Halbinsel hielten auch nach der Vertreibung aus dem Mutterlande die spanische bezw. portugiesische Sprache mit geradezu rührender Treue fest, und bis auf den heutigen Tag sprechen ihre Nachkommen im Orient ihr „Ladino“, das zwar in seinem Wortschatz viele hebräische und türkische Elemente aufzuweisen hat, aber sonst die altkastilische Sprache in vollkommener Reinheit darstellt. Es ist vielfach auch in Fachkreisen unbekannt, daß in Konstantinopel, Sophia, Smyrna jüdisch-spanische Zeitungen (mit hebräischen Lettern) erscheinen, daß auch sonst jahraus, jahrein Werke des verschiedensten Inhalts in dieser Sprache gedruckt werden, daß man in dem herrlichen Tempel der türkischen Juden in Wien spanische Inschriften lesen und spanische Predigten hören kann. Grünbaum hat in den Anmerkungen zu seiner Chrestomathie zahlreiche Vokabeln aus der jüdisch-spanischen Literatur zusammengestellt, die noch heute im Munde der orientalischen Juden geläufig sind, zweifellos altspanisches Sprachgut darstellen, aber bisher in keinem spanischen Wörterbuch verzeichnet waren.[3]) Und nicht bloß die Sprache, sondern auch das Denken und Fühlen ihrer Landsleute von ehemals haben sie durch den Sturm der Jahrhunderte bewahrt. So stammen, wie Foulché-Delbosc[3]) mit Recht hervorhebt, die meisten Ladino-Sprüchwörter der heutigen Juden im Orient aus Spanien, und selbst ihre Volkslieder, mit denen sie heute die Kinder in den Schlaf lullen, wurden einst in Spanien gesungen.[5])

Die heute zu besprechende Arbeit beschäftigt sich mit dem ältesten bekannten jüdischen Dichter in spanischer Sprache, Rabbi Santob de Carrion. Nach den nötigen bio-bibliographischen Angaben über den Dichter wird die Abfassungszeit seines Hauptwerkes (des einzigen auf uns gekommenen), nämlich der Proverbios Morales, besprochen und seine Vollendung auf etwa 1360 angesetzt. Das Werk ist dem König Don Pedro I. gewidmet und enthält eine Sammlung teils origineller teils älteren Quellen entnommener Sentenzen, die aber mit neuem Geiste erfüllt, nach Form und Inhalt umgeschmolzen und zu einem selbständigen Ganzen verwoben sind. Trotzdem der Dichter sein Judentum ausdrücklich hervorhebt und

so von vornherein auf wenig Sympathie und Beachtung bei seinen christlichen Landsleuten rechnen zu dürfen glaubt, wendet er sich doch gerade an diese und hofft bei ihnen verständnisvolle Aufnahme zu finden, und in der Tat hat er seine schönen Gedanken in eine so anziehende Form zu gießen verstanden, daß sie auch seinen christlichen Landsleuten beherzigenswert erscheinen mußten. So kam es, daß man den jüdischen Ursprung derselben gar nicht mehr beachtete, ja sie für direkt christlich hielt und den Dichter als einen Konvertiten betrachtete, eine Annahme, wofür auch andere Gründe angeführt wurden. Der Verfasser weist diese Annahme mit Kayserling in überzeugender Weise zurück und gibt eine kurze Charakteristik und Inhaltsangabe des ganzen Werkes.

Der zweite Teil der Arbeit, in dem ihr eigentlicher Wert zu suchen ist, enthält eine genaue Untersuchung der Quellen des Gedichts. In erster Linie kommen hier neben den biblischen und talmudischen Sprüchen die Sammlungen der spanisch-maurischen Periode in Betracht. Verfasser bringt über dieselben reiche bibliographische Angaben und weist als Hauptquellen für unser Werk den מבחר הפנינים von Gabirol und die מוסרי הפילוסופים von Honein, also zwei ursprünglich arabische, aber durch die hebräische Übersetzung bei den Juden eingebürgerte Werke nach. Die letztgenannte, von einem nicht jüdischen Verfasser herrührende Sentenzensammlung enthält selber viel rabbinische Sprüche, wie sie andererseits wieder bei den Juden viel studiert wurde. Die Wechselwirkung der jüdischen, arabischen und spanischen Kultur können wir hier besonders deutlich verfolgen. Möglicherweise hat übrigens der Dichter gerade dieses Werk nicht aus der hebräischen, sondern aus der spanischen Übersetzung kennen gelernt, wie er denn überhaupt auch andere spanische Werke benutzt, so besonders die Bocados de oro, eine Übersetzung der Sentenzensammlung des Mubaššir ibn Fatik.

In welchem Umfang Santob seine Quellen benutzt hat, wird an einer großen Anzahl von Stellen dargetan, wobei sich der Fleiß und die Belesenheit des Verfassers zeigt. Er erhebt natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit, und es ließen sich selbstverständlich ungezählte Parallelen beibringen.

Hoffen wir, daß der Verfasser auf dem betretenen Wege fortschreiten und noch weitere Spezial-Studien zur jüdisch-spanischen Literatur bieten, und daß er viele Nachfolger auf diesem Gebiete finden möge. Ein Schrifttum, das so viele sprach- und kultur-

geschichtliche Perspektiven bietet, verdient es wahrlich, ans Tageslicht gezogen und nach jeder Seite hin gewürdigt zu werden.

---

[1]) Vorwort zum III. Band p. VII.

[2]) Frankfurt a. M. (J. Kauffmann) 1896. Vergl. meine Besprechung in Zeitschrift für romanische Philologie XXI 137 ff.

[3]) Vgl. auch Kayserling, Biblioteca XVIII. Revue des Etudes juives XXII 123—124.

[4]) Proverbes judéo-espagnols recueillis et publiés. Paris 1895.

[5]) Vgl. Danon Recueil de romances judéo-espagnoles chantées en Turquie (Revue des Etudes juives XXXII—XXXIII) und dazu die Bemerkungen des Grafen Puymaigre (ebenda XXXIII 269—276).

---

## 4. Die Legenden der Juden.

(Besprechung von L. Ginzberg The Legends of the Jews. Vol. I. Philadelphia 1909).*)

Das vorliegende auf vier Bände berechnete Werk ist der erste Versuch, das gesamte weitzerstreute Material für einen religionsgeschichtlich so wichtigen und trotzdem so wenig bearbeiteten Gegenstand, wie es die Legenden der Juden sind, mit wissenschaftlicher Gründlichkeit und doch in allgemein verständlicher Form vorzulegen. Religionsgeschichtlich wichtig sind die Legenden der Juden nicht nur durch ihre Beziehungen zu den christlichen und mohammedanischen Legenden, sondern vor allem durch die Tatsache, daß sie uns das treueste Bild von den Anschauungen und Stimmungen des jüdischen Volkes geben. Freilich nicht in ihrer vorliegenden Gestalt, denn die uns erhaltenen Sammlungen sind von Gelehrten veranstaltet worden, die nach ganz bestimmten Tendenzen bei der Auswahl wie bei der Bearbeitung des Stoffes verfuhren, indem sie nicht unterhaltende, sondern lediglich sittlich-religiöse Zwecke damit verfolgten. Dazu kommt, daß die Legenden, auch rein formell betrachtet, niemals um ihrer selbst willen mitgeteilt werden, sondern eingebettet in unendlich mannigfache haggadische Materien, aus denen sie erst förmlich herausgeschält werden müssen. Das mag auch einer der Gründe sein, weswegen die Wissenschaft sich bisher noch kaum des Gegenstandes bemächtigt hat. Denn wenngleich einige Gelehrte — ich nenne hier nur Grünbaum —

---

*) Orient. Lit. Zeit. 1910 Nr. 3 Sp. 122 ff.

wertvolle Beiträge zur Beleuchtung einzelner jüdischer Legenden geliefert haben, fehlte es doch bis heute an der Grundlage für jede tiefer eindringende Forschung, an einer lückenlosen kritischen Darstellung des gesamten Materials. Eine solche bietet uns nun Ginzberg, der schon durch seine erste Veröffentlichung „Die Haggada bei den Kirchenvätern“ seine Qualifikation für Arbeiten auf dem hier in Betracht kommenden Gebiete bewiesen hat.

Der erste bis jetzt erschienene Band des Werkes bietet die Legenden von der Schöpfung bis auf Jakob in einer dem biblischen Bericht folgenden Anordnung. Der Wert der Sammlung auch für den Fachmann besteht vor allem darin, daß hier ohne Unterschied sowohl die rabbinische Literatur als auch die Apokryphen und Pseudepigraphen ausgezogen werden. Das Ganze liest sich fließend, da weder Anmerkungen noch Quellennachweise die Darstellung unterbrechen. Erst der letzte Band wird das wissenschaftliche Rüstzeug enthalten: außer den nötigen Nachweisen zahlreiche Erklärungen und Textverbesserungen zu den benutzten Quellen sowie eine Einleitung in die Geschichte der jüdischen Legenden, verschiedene Exkurse und endlich den sehr nötigen Index. Dem vorliegenden Band ist eine interessante Einleitung vorausgeschickt, die eine kurze treffende Charakteristik der rabbinischen Literatur bietet, als deren hervorstechendsten Zug Ginzberg entgegen der herrschenden Meinung mit Recht ihren volkstümlichen Charakter hervorhebt. Die Haggada ist nach ihm volkstümlich im doppelten Sinne des Wortes, einerseits indem sie sich an das Volk wendet und andrerseits dadurch, daß sie in der Hauptsache vom Volke selbst erzeugt wurde. Als Hauptaufgabe der Haggadaforschung bezeichnet er eine reinliche Scheidung der ursprünglichen Elemente und der späteren gelehrten Zusätze. Der Unterschied zwischen den rabbinischen und pseudepigraphischen Schriften, die meistens aus Unkenntnis des einen der beiden Literaturkreise ganz übertrieben dargestellt wird, ist hier als ein mehr formeller als inhaltlicher erklärt, indem dort die midraschische, hier die paränetische oder apokalyptische Form vorwiegt. Referent möchte den Unterschied noch schärfer dahin präzisieren, daß die pseudepigraphische Literatur von Anfang an zur Lektüre bestimmt war und daher auch formell befriedigende und äußerlich abgerundete Schriften bieten wollte. Die rabbinischen Schriften dagegen, die ursprünglich aus exegetisch-homiletischen Vorträgen hervorgegangen sind und sich äußerlich wie innerlich ganz an das Bibelwort anlehnen, können als Literatur im künstlerischen Sinne

des Wortes nicht gelten und traten auch kaum jemals mit diesem Anspruch auf. Doch sind natürlich die Grenzen nicht so streng zu ziehen, und bieten die Pseudepigraphen manchmal exegetische Ausführungen, die so formlos sind wie die unerfreulichsten Partien des Midrasch, und die Haggada manche Partien von höchster künstlerischer Vollendung.

Unter den von Ginzberg genannten Quellen figurieren nicht nur die aus allen Handbüchern bekannten, sondern auch manche handschriftlichen Midraschsammlungen des Mittelalters, die Exzerpte aus verloren gegangenen Schriften enthalten, sowie die Werke der alten Kabbala, in denen viel wertvolles Material konserviert ist, und endlich die Schriften der Kirchenväter, die auch manche alte jüdische Legende bewahrt haben.

Hoffentlich erscheinen bald die folgenden Bände des auch äußerlich vornehm ausgestatteten Werkes, das nach seiner Vollendung über seinen nächsten Zweck hinaus eines der wichtigsten Mittel zum Eindringen in den Geist des nachbiblischen Judentums sein wird.[1])

[1]) Inzwischen sind auch schon Bd. II—IV (Philadelphia 1910—1913) erschienen.

---

## 5. Die Legende des Baal Schem.

(Besprechung des gleichnamigen Buches
von Martin Buber).*)

Das vorliegende Werk liefert einen nicht unwichtigen Beitrag zur Kulturgeschichte, indem es eine bisher in Westeuropa unbekannte Geisteswelt dem modernen Publikum zu erschließen sucht. Es ist die Mystik der osteuropäischen Juden, von der selbst ihre westeuropäischen Brüder bisher kaum eine Vorstellung hatten. Ist es doch ein bei Christen wie Juden gleich verbreiteter Irrtum, daß das Judentum überhaupt jeder Mystik entbehre, was dann je nach dem Standpunkt des Beurteilers als ein Mangel oder als ein Vorzug hingestellt wird. So wie in keiner Religion das mystische Element fehlen kann, so ist es auch im Judentum anzutreffen, wenngleich seine autoritativen Schriften, das Alte Testament ebenso wie der

*) Sonntagsbeilage der Königsb. Hart. Zeit. 10. Januar 1909.

Talmud, dasselbe stark zurückdrängen. Der im Volke lebende Drang schaffte sich indessen selber Befriedigung in Schriften, die ihm mystische Erhebung boten und unter dem Namen der Kabbala zusammengefaßt werden. Trotzdem die meisten Rabbiner sich dagegen auflehnten, fanden diese Schriften im Mittelalter schon bald nach ihrem Entstehen die weiteste Verbreitung, die sich in demselben Maße steigerte wie der äußere Druck und die durch denselben geförderte kulturelle Verkümmerung. Einen neuen Aufschwung nahm die Mystik nach längerem Niedergang erst wieder im 18. Jahrhundert in Polen, wo Rabbi Israel Baal-Schem Tob eine gewaltige geistige Erhebung unter den materiell und kulturell tief gesunkenen jüdischen Massen entzündete. Rabbi Israel wollte eine Verinnerlichung der in äußeren Formen erstarrten Religion herbeiführen und wurde ein machtvoller Vertreter des religiösen Individualismus. Seine Anhänger, die sogenannten Chassidim („Frommen"), hingen mit beispielloser Verehrung an ihm. Doch entartete die ursprünglich hohe und reine Lehre, die von den Vertretern des Herkommens mit wildem Hasse verfolgt wurde, bald zu einer unfruchtbaren und kulturfeindlichen Schwärmerei, für die an die Stelle der großen religiösen Persönlichkeit der Wunderrabbi trat, während die großen Gedanken des Stifters immer mehr in den Hintergrund traten.

Buber sucht nun die Lehre in ihrer ursprünglichen Reinheit darzustellen und bietet nach einer gedankenreichen Einführung eine Erklärung der Hauptbegriffe des reinen Chassidismus: Hitlahabut „Inbrunst", Aboda „Dienst", Kawwana „Andacht", Schiflut „Demut". Namentlich der letztgenannte Begriff wird feinsinnig analysiert. Den Hauptteil des Werkes bilden jedoch eine Anzahl von Legenden, die der jüdische Volksgeist um das Haupt des großen Meisters gesponnen hat, und die ein beredtes Zeugnis von der Macht seiner Persönlichkeit abgeben. Der Verfasser hat die Legenden nicht wörtlich übersetzt, sondern mehr nachgedichtet. Die Sprache ist von hoher Schönheit, doch manchmal von einer etwas gesuchten Dunkelheit auch da, wo der Gegenstand es gar nicht erfordert. Ein besonders häufiges Motiv ist die Seelenwanderung und die Sehnsucht nach dem Messias als innerem Erlöser. Auch wer dieser Mystik keinen Geschmack abgewinnen kann, wird erstaunen, in wie hohem Grade die dichterische Phantasie durch dieselbe befruchtet wurde, und wird wenigstens manche der Legenden als literarisch wertvoll anerkennen müssen. Die im Chassidismus liegende geistige

Schöpferkraft zeigt sich auch in den von Buber schon früher herausgegebenen „Erzählungen des Rabbi Nachman". So tiefsinnigen Gedanken wir auch in diesen beiden Sammlungen begegnen, möchten wir doch nicht das Urteil Bubers teilen, daß „die chassidische Lehre das stärkste und eigenste ist, was die Diaspora geschaffen hat". Dazu fehlt ihr einerseits ein geschlossenes System, andererseits eine dauernde Wirkung, die sich in greifbaren geschichtlichen Gestaltungen dokumentiert.

---

## 6. Jüdische Sprichwörter.*)

Das ureigenste Wesen eines Volkes tritt uns in keinem seiner Geisteserzeugnisse so unmittelbar entgegen wie in seinen Sprichwörtern. Denn hier spricht nicht wie in den großen Werken der Literatur und Kunst bloß ein kleiner Teil des Volkes, der sich überdies noch häufig von bestimmten Tendenzen leiten läßt, sondern die ganze Volksseele gibt sich in ihnen ohne Berechnung auf irgend eine Wirkung und deckt unbewußt die geheimsten Tiefen der eigenen Gefühls- und Gedankenwelt auf. Alle Vorzüge, alle Schwächen des Volkes treten uns hier in einem treuen Spiegel entgegen und ermöglichen uns ein unparteiisches Urteil, das gerade einem ganzen Volke gegenüber am schwersten ist. Darum bildet auch die Parömiologie, die Wissenschaft von den Sprichwörtern, einen nicht zu unterschätzenden Bestandteil der Ethnologie und hat im letzten Jahrhundert eine große Anzahl bedeutender Leistungen aufzuweisen. Auffallenderweise ist sie aber bis vor kurzem an dem reichen Material, das in den jüdischen Sprichwörtern vorliegt, achtlos vorübergegangen, trotzdem gerade hier nach mehr als einer Richtung hin eine ungeahnte Ausbeute zu holen ist.

Schon in der biblischen Zeit besaßen die Juden einen großen Sprichwörterschatz, von dem uns zwei ganze Sammlungen (Proverbien und Sirach) erhalten sind. Auch in den sonstigen Büchern des Alten Testaments sind häufig Sprichwörter eingestreut, so daß wir annehmen müssen, daß jene Sammlungen nur einen Bruchteil des gesamten Bestandes ausgemacht haben. Besonders reich an Sprichwörtern ist die ausgedehnte talmudische Literatur, deren älteste Bestandteile in die vorchristliche Zeit hinaufreichen.

*) Sonntagsbeilage der Königsb. Hart. Zeit. 26. April 1908.

Die im Neuen Testament enthaltenen Sprichwörter weisen eine weitgehende Übereinstimmung mit denselben auf und erhalten vielfach erst von dort ihre Aufhellung. So sind manche sprachlichen und sachlichen Auffälligkeiten des griechischen Textes erst durch das Zurückgehen auf die Ursprache (d. h. hier die aramäische Volkssprache) verständlich geworden.

Im Mittelalter vergrößerte sich die Zahl der jüdischen Sprichwörter ins Ungemessene, da die Juden, in alle Länder der damals bekannten Erde zerstreut, Sprache und Kultur der sie umgebenden Völker kennen lernten und dadurch auch ihre Spruchweisheit, so weit sie ihnen zusagte, sich zu eigen machten. Man kann heute noch vielfach die den Arabern entlehnten und ins Hebräische übertragenen Sprichwörter an sprachlichen Eigentümlichkeiten erkennen. Doch neben den Entlehnungen finden sich auch ungezählte neugeschaffene Sprichwörter, als deren Hauptquelle die wechselvollen Schicksale der Juden anzusehen sind. Die bitteren Erfahrungen, die stillen Hoffnungen, die bescheidenen Freuden und die großen Schmerzen des jüdischen Volkes während der langen Nacht des Mittelalters sind in diesen Sprichwörtern zum Ausdruck gelangt. Eine ganze Geschichtsphilosophie tritt uns förmlich in denselben entgegen, und man kann fast sagen, daß Geschichte wie Kultur der mittelalterlichen Juden aus ihren Sprichwörtern sich ablesen läßt.

In der zweiten Hälfte des Mittelalters hatten sich die Juden Europas in zwei kulturell scharf von einander abgetrennte Gruppen geschieden, die selbst im Kultus stark von einander abwichen: die spanischen und die deutschen Juden. Die spanischen Juden, die unter der Herrschaft der bildungsfreundlichen und toleranten Mauren standen, lebten glücklich und ungestört neben ihren mohammedanischen Landsleuten und nahmen an allen geistigen Bestrebungen derselben regen Anteil. Dies war zuerst auch noch der Fall, nachdem sie unter christliche Herrschaft gekommen waren. Allmählich aber machte sich die Unduldsamkeit der Kirche auch ihnen gegenüber geltend und bewirkte 1492 ihre vollständige Vertreibung aus Spanien und wenige Jahre später aus Portugal. Der Hauptstrom der Auswandernden wandte sich nach Nordafrika und nach der Türkei, wo sie gastlich aufgenommen wurden, und wo ihre Nachkommen bis auf den heutigen Tag mitten unter einer fremdsprachigen Bevölkerung das Spanische als Umgangssprache beibehalten und sogar literarisch gepflegt haben. Die deutschen Juden

des Mittelalters standen im Vergleich zu ihren spanischen Brüdern auf einer sehr niedrigen Bildungsstufe, was einerseits aus der damals noch wenig entwickelten Kultur Deutschlands, andererseits aus ihrer traurigen sozialen Lage zu erklären ist. Die seit den Kreuzzügen fast ununterbrochen sich wiederholenden blutigen Verfolgungen veranlaßten die deutschen Juden zur Massenauswanderung nach Polen, wohin sie die Sprache ihrer Heimat mitnahmen und ebenfalls bis auf den heutigen Tag treu bewahrt haben. Dieses sogenannte Jüdisch-Deutsch ist gleich dem Jüdisch-Spanischen in seinem Grundstock nichts weiter als diejenige Sprachform, die zur Zeit der Vertreibungen im Mutterlande gesprochen wurde und die in Lautbestand, Formen und Wortschatz manches sonst verlorene Sprachgut erhalten hat.

Diese beiden Gruppen des jüdischen Volkes haben nun auch einen gesonderten, ungewöhnlich reichen Sprichwörterschatz aufzuweisen, der erst in der letzten Zeit gesammelt und wissenschaftlich bearbeitet wurde. Die jüdisch-spanischen Sprichwörter hat Foulché-Delbosc zu sammeln begonnen.[1]) Seine 1313 Nummern umfassende Sammlung kann schon deshalb auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen, weil sie sich auf die Türkei, Serbien und Bulgarien beschränkt und die nordafrikanischen (speziell in Marokko lebenden) Juden unberücksichtigt läßt. Grammatisch ist die Sprache dieser Sprichwörter vom heutigen Spanisch nur wenig verschieden. Dagegen sind lexikalisch starke Abweichungen zu konstatieren, die zum Teil auf das Altspanische zurückgehen, zum Teil auch als Entlehnungen aus dem Türkischen und Hebräischen sich darstellen, als sollten durch diese Sprachmischung gleichsam symbolisch die verschiedenen Quellen der jüdischen Kultur angedeutet werden. Was die Herkunft der Sprichwörter selbst betrifft, so konstatiert Foulché-Delbosc, daß ein großer Teil derselben unzweifelhaft spanischen Ursprungs ist und schon in den alten „refraneros“ sich findet.

Bedeutend schwieriger war eine Sammlung der jüdisch-deutschen Sprichwörter zu bewerkstelligen. Erstens sind die Juden, die sich dieses Idioms bedienen, über ein ungeheures Gebiet zerstreut, das ganz Westrußland, Galizien und Rumänien umfaßt, und dann ist das Jüdisch-Deutsche selbst in mehrere lautlich und lexikalisch stark untereinander abweichende Dialekte gespalten, die wiederum zahlreiche Lehnwörter aus den verschiedenen umgebenden Sprachen aufgenommen haben. Trotz dieser Schwierigkeiten hat Ignaz

Bernstein, ein seit mehr als einem Menschenalter auf diesem Gebiet tätiger Gelehrter, nunmehr eine wenn auch noch lange nicht erschöpfende Sammlung und Bearbeitung des großen Materials unternommen.[2]) In einer mustergültigen, auch äußerlich vornehm ausgestatteten Publikation sind von ihm nicht weniger als 3993 Sprichwörter und Redensarten nach Schlagwörtern geordnet zusammengestellt worden. Da das Jüdisch-Deutsche (gleich dem Jüdisch-Spanischen) in der Regel mit hebräischen Buchstaben geschrieben und gedruckt wird, so hat der Herausgeber, um die Sprichwörter weiteren Kreisen zu erschließen, durchgehends der Urform eine nach wissenschaftlichen Grundsätzen durchgeführte Transskription in lateinischen Buchstaben beigegeben. Ein genauer Wortindex erleichtert die Auffindung jedes Sprichwortes, und ein Glossar erklärt alle in der Sammlung vorkommenden fremdsprachlichen sowie minder geläufigen Wörter, Sprachwendungen und Phrasen. In der Einleitung betont der Herausgeber, daß im Munde des jüdischen Volkes sicher eine ungleich größere Anzahl von Sprichwörtern existiere, die noch eines Sammlers und Bearbeiters harre. Eine Abteilung „Erotica“ und „Rustica“ sind prinzipiell aus der Sammlung ausgeschlossen worden und sollen an anderer Stelle veröffentlicht werden.[3])

Man muß die ganze Sammlung durchgehen, um den Reichtum des Gemüts und die Schärfe des Verstandes zu würdigen, die den unbekannten Schöpfern dieser Sprichwörter zu eigen sein müssen. Die ohne ihre Schuld der europäischen Kultur noch größtenteils fernstehenden Massen der osteuropäischen Juden, die schon so lange das schwerste Menschenleid zu tragen haben und in materieller wie sozialer Beziehung kaum noch tiefer sinken können, haben also wunderbarerweise noch immer nicht die Spannkraft des Geistes eingebüßt, und unter der unscheinbaren, ja häufig geradezu abstoßenden Außenseite verbergen sich oft die edelsten Gefühle und die tiefsten Gedanken. So genügt es, die 110 Sprichwörter unter dem Schlagwort „Gott“ aufmerksam zu lesen, um zu erkennen, daß das Gottvertrauen dieser unglücklichen Massen ebenso stark ist wie ihre Abneigung gegen jede Frömmelei. Die ungerechten Verfolgungen haben den Glauben an eine gerechte Weltordnung nicht nur nicht erschüttert, sondern eher noch vertieft. Auch keine dumpfe Resignation, sondern ein sieghafter Optimismus tönt uns aus diesen Sprichwörtern entgegen, und ein wohltuender Humor würzt selbst den Ausdruck schmerzlicher Erfahrungen. Besonders interessant

sind auch die Sprichwörter, in denen der Volkswitz die eigenen Fehler erkannt und oft mit feiner Ironie gegeißelt hat. Auf der anderen Seite sind auch viele Sprichwörter eine unfreiwillige Verherrlichung gewisser jüdischer Vorzüge, so namentlich der Familientugenden. Bezeichnenderweise ist z. B. in der zahlreichen oft derben und wenig galanten Sprichwörtern über das Weib nirgends auf seine Untreue angespielt.[4]) Im folgenden seien hier einige Beispiele angeführt, die allerdings in ihrer hochdeutschen Form manche charakteristischen Züge des Originals vermissen lassen: Mit Lügen kommt man weit, aber nicht zurück. — Jeder lebt nur beim andern zufrieden. — Wohnte Gott auf Erden, schlügen ihm die Menschen die Fenster ein. — Gott ist ein Vater, das Glück ein Stiefvater. — Gott behüte vor einer Sorge. — Gott straft, der Mensch rächt sich. — Der Weiber Verstand: der Schmuck, der Männer Schmuck: der Verstand. — Kinder, Gesundheit und Geld, kein schöneres Glück in der Welt. — Macht sich's nicht, wie man will, muß man wollen, wie sich's macht. — Waschen läßt sich nur der Leib, nicht die Seele. — Keine Wahl, die größte Qual. — Hat der Jude recht, schlägt man ihn erst recht. — Fremde Leiden kann man leicht mit Ergebung tragen. — Nur der Arme spürt die Teuerung.

Ein großer Teil der Sprichwörter kann überhaupt nicht wiedergegeben werden, weil zu ihrem Verständnis eine genaue Kenntnis der jüdischen Sitten und Bräuche und namentlich des Gottesdienstes notwendig ist. So findet auch hier Goethe's Wort[5]) Bestätigung: „Sprichwort bezeichnet Nationen; mußt aber erst unter ihnen wohnen."

---

[1]) Proverbes judéo-espagnols recueillis et publiés. Paris (Alphonse Picard et fils) 1895.

[2]) Ignaz Bernstein Jüdische Sprichwörter und Redensarten, gesammelt und erklärt unter Mitwirkung von B. W. Segel. Warschau 1908. (In Kommission bei J. Kauffmann in Frankfurt a. M.)

[3]) Sind inzwischen im gleichen Verlag erschienen (Frankfurt 1908).

[4]) Die gleiche Beobachtung findet sich am Schlusse von Binjamin Segel's Aufsatz „Die Frau im jüdischen Sprichwort" („Ost und West" 1903, 176.)

[5]) Sprüche in Reimen.

## 7. Die Geschichtsliteratur der Juden.

(Besprechung von Moritz Steinschneiter Die Geschichtsliteratur der Juden in Druckwerken und Handschriften. I. Frankfurt a. M. 1905). *)

Der Untergang des zweiten jüdischen Staates bezeichnet zwar durchaus nicht das Ende der jüdischen Geschichte, aber das Ende der jüdischen Geschichtsschreibung. Woher sollte auch ein Anreiz zur Darstellung der eigenen Geschichte kommen bei einem Volke, das seine Geschicke nicht mehr selber bestimmte, sondern seine ganze physische und geistige Kraft ausschließlich darauf verwendete, seine religiöse Eigenart inmitten einer Welt von feindlichen Mächten zu behaupten! Treffend bemerkt Grünbaum[1]) von der Geschichte der Juden in der Diaspora: „Hier wird immer nur erzählt, was mit den Juden geschah; es ist eine Passionsgeschichte. Man könnte eine Geschichte der Juden schreiben und dabei durchaus nur Zeitwörter in der passiven Form gebrauchen, und ein passendes Motto zu jeder jüdischen Geschichte wäre die Stelle aus Sophokles:[2]) Meine Taten sind mehr erlittene als vollbrachte.“ Ein Volk, das unter so abnormen Verhältnissen lebte, mußte notwendigerweise den geschichtlichen Sinn verlieren. Es lebte nie in der Gegenwart, sondern verbrachte sein Dasein zwischen der Erinnerung an seine große Vergangenheit und der Hoffnung auf eine noch größere Zukunft. So verschwammen ihm die Unterschiede der Zeit und des Raumes und schoben sich ihm die Ereignisse in eine einzige große Fläche zusammen. Dazu kam, daß die Juden infolge der von außen und innen genährten Abschließung immer weniger von der Geschichte der nichtjüdischen Außenwelt erfuhren, soweit dieselbe nicht direkt auf ihre eigenen Geschicke zurückwirkte.

Wenn daher Steinschneider die Geschichtsliteratur der Juden mit gewohnter Gründlichkeit bibliographisch behandelt, so ist es sein erstes, die falsche Vorstellung von einer jüdischen Geschichtsschreibung zu zerstören:[3]) „Aufzeichnungen von Tatsachen und Geschehnissen sind wohl Materialien für Geschichte, aber nicht diese selbst, welche im Nachweis des Zusammenhangs des Aufeinanderfolgenden (des *propter hoc* im *post hoc*) besteht.“ Die ganze Vor-

*) Orient. Lit. Zeit. 1907 Nr. 3 Sp. 135 ff.

rede des Werkes schildert die eigenartigen Schwierigkeiten der Aufgabe und gibt dann eine kurze Entstehungsgeschichte des Werkes, an dessen bisher erschienenem I. Teil auch A. Marx und A. Freimann mitgearbeitet haben, während F. Kauffmann die II. (nicht-hebräische) Abteilung herausgeben wird.

Steinschneider beginnt mit den in der talmudischen Literatur niedergelegten geschichtlichen Stoffen und gibt bei dieser Gelegenheit eine treffende Charakteristik der Haggada wie der Halacha nach ihrer Bedeutung als geschichtliche Quelle. Das chronologisch geordnete mit dem סדר עולם beginnende und bis zur Gegenwart (1900) reichende Werk bietet in seinen 311 Paragraphen weit mehr als ein bloßes bibliographisches Verzeichnis, geht vielmehr auch auf Inhalt und Kritik der behandelten Schriften ein und gibt namentlich Hinweise auf die Quellen über die Verfasser. Als besonders wichtig seien genannt § 13 (Eldad ha-Dani), § 18 (Scherira), § 19 (Josippon), § 24 (Memorbücher). Gerade weil der größte Teil der hier zusammengestellten Schriften und Dokumente nicht im eigentlichen Sinne Geschichte bieten wollte, sondern aus einer unübersehbaren Literatur erst herausgesucht und auf seine geschichtliche Verwertbarkeit geprüft werden mußte, lag hier für den Bibliographen eine besonders schwierige Aufgabe in der Begrenzung des Stoffes vor. Das Werk, mit dem Steinschneider seine Freunde zu seinem neunzigsten Geburtstage beschenkte und das ein beredtes Zeugnis für seine noch im hohen Alter ungebrochene Arbeitskraft ablegte, bildet den würdigen Schlußstein dieses nach Umfang des Wissens und der Arbeit Bewunderung gebietenden Gelehrtenlebens, das soeben (24. I. 07) seinen Abschluß gefunden hat und dessen äußere Ehren und Erfolge in einem schreienden Gegensatz zu seinen Leistungen standen.[4])

---

[1]) Jüdisch-deutsche Chrestomathie. Vorwort IX.

[2]) Oedip. Colon 266 *τά γ᾽ ἔργα μου πεπονθότ᾽ ἐστὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα.*

[3]) Vorrede p. VI—VII.

[4]) Die von G. A. Kohut in der Festschrift zum 80. Geburtstag Steinschneider's veröffentlichte Biographie seiner Schriften umfaßt 39 enggedruckte Seiten und bedarf nun einer Ergänzung aus den in den 11 Jahren seitdem erschienenen Veröffentlichungen.

## 8. Eine Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden.

(Besprechung des Werkes von Georg Caro.)*)

Die Geschichte der Juden in der Diaspora ist zwar schon wiederholt sowohl als Ganzes wie in ihren einzelnen Teilen von verschiedenen Standpunkten aus dargestellt worden, und doch wird noch heute von mancher Seite gezweifelt, ob es überhaupt eine solche Geschichte gebe. Ein Volk, das seinen Staat und seinen heimatlichen Boden verloren hat, das unter die Völker zerstreut alle Organe eines Eigenlebens eingebüßt und sich gleichsam in Atome aufgelöst hat, ein solches Volk, so hört und liest man häufig, hat keine eigene Geschichte, ihm fehlen die res gestae, es ist höchstens ein Objekt aber nicht ein Subjekt der Geschichte. Gegen diese Anschauung wendet sich schon vor mehr als zwei Menschenaltern H. Grätz, dessen zwölfbändige Geschichte der Juden gleichsam der Aufschrei eines getretenen Volkes ist, dem man nicht nur sein Recht in der Gegenwart verkümmerte, sondern auch noch seine große Vergangenheit abstreiten wollte. Grätz tritt mit Recht der Meinung entgegen, als ob die nachbiblische Geschichte der Juden lediglich Religions- oder Kirchengeschichte wäre, und zeigt weiter, daß sie auch durchaus nicht nur passiven Charakter trage, sondern selbständiges Leben und stetige Entwickelung zeige. Nur dürfe man den Begriff der Geschichte nicht so eng fassen, daß man darunter lediglich Staaten- und Kriegsgeschichte verstehe, und müsse vielmehr als ihren eigentlichen Gegenstand die kulturelle Entwickelung der Menschheit betrachten. Die nachbiblische Geschichte der Juden ist also in erster Linie Kulturgeschichte, und was für Werte sie hier für sich, aber auch für die ganze Welt meist unter dem schwersten physischen und moralischen Druck geschaffen haben, das darzustellen, ist noch nicht vollkommen gelungen und bleibt eine große und verlockende Aufgabe für die Geschichtsschreibung der Zukunft.

Einen wichtigen Ausschnitt aus einer solchen Kulturgeschichte der Juden bietet uns Caro in seinem obengenannten Werke, das geeignet ist, eine empfindliche Lücke der Grätzschen wie aller folgenden Darstellungen auszufüllen. Während man bisher die jüdische Kulturgeschichte fast ausschließlich als Geistesgeschichte

*) Sonntagsbeilage der Königsb. Hart. Zeitung 21. August 1910.

auffaßte und als ihren Gegenstand die literarischen und wissenschaftlichen Leistungen der Juden betrachtete, stellt Caro die Frage, wie und wovon die Juden seit Beginn des Mittelalters lebten, und beantwortet dieselbe in einer eingehenden Sozial- und Wirtschaftsgeschichte.

In einem orientierenden Einleitungskapitel bespricht der Verfasser „Wesen und Begriff der jüdischen Wirtschaftsgeschichte" und zeigt darin vor allem, wie das Judentum von Uranfang an in reger Wechselbeziehung zur Kulturwelt ringsum sich entwickelt hat. An der Hand eines kurzen Abrisses des Gesamtverlaufes der jüdischen Geschichte stellt er fest, daß die Höhepunkte materiellen Gedeihens und geistiger Regsamkeit in der Regel zusammenfallen, und folglich die Geistesgeschichte, die keineswegs den einzigen Inhalt der jüdischen Geschichte bildet, nicht getrennt von der Wirtschaftsgeschichte verstanden und behandelt werden könne.

Der bisher erschienene erste Band des Werkes zerfällt in zwei Bücher, von denen das eine die soziale Stellung und wirtschaftliche Tätigkeit der Juden vom Ausgang des Altertums bis zum Beginn der Kreuzzüge darstellt, während das zweite das Zeitalter der Kreuzzüge selbst behandelt. Innerhalb dieses Rahmens wird der Stoff zwar auch chronologisch, aber wesentlich nach geographischen Gesichtspunkten geordnet vorgeführt, und da die Juden schon im Altertum in allen Ländern der Kulturwelt sich heimisch gemacht hatten, erhalten wir förmlich eine Übersicht über alle wichtigen Ereignisse der Weltgeschichte in ihren unmittelbaren oder mittelbaren Folgen für die Juden. Die Ausbreitung des Christentums, die Völkerwanderung, die Entstehung des Islam, das fränkische Reich und die übrigen wichtigeren Staatengebilde in der ersten Hälfte des Mittelalters wie endlich die Kreuzzüge und der durch das Verhalten von Papst Innocenz III. bewirkte Umschwung in der Lage der Juden sind die Hauptmarksteine für den weiten zu durchmessenden Weg. Die Darstellung ist frei von irgend einer Tendenz und soweit möglich streng nach den Quellen gegeben, die zum beträchtlichen Teil von Caro zum ersten Male verwertet wurden. Naturgemäß sind bei der unübersehbaren Fülle des zerstreuten Stoffes nicht alle Quellen aus erster Hand geboten, so daß z. B. aus der talmudischen und arabischen Literatur noch viel Material über den Gegenstand beizubringen wäre. Doch tut das dem Wert des Buches keinen Eintrag, da seine Hauptbedeutung nicht in den mitgeteilten oder neuerschlossenen Einzeltatsachen, sondern in den großen leitenden Gesichts-

punkten zu suchen ist. Es ist daher auch schwer, einzelne Kapitel als besonders wichtig oder interessant herauszuheben, da die streng geschlossene Untersuchung das Einzelne kaum ohne das Ganze verstehen läßt. Das bei aller Gründlichkeit klar und, wo es der Gegenstand erlaubt, auch anziehend geschriebene Werk setzt für die verständnisvolle Lektüre keine Fachkenntnisse, aber eine gewisse Ausdauer voraus, die indessen reich belohnt wird. Als wertvollste Leistung ist der erste Abschnitt „Die Juden im ausgehenden Altertum" zu rühmen, der unter anderem die längst bekannte, für viele aber doch neue und vielleicht überraschende Feststellung enthält, daß die Juden bis tief ins Mittelalter hinein nicht ein Handelsvolk waren, sondern überwiegend von Ackerbau und Handwerk lebten. Das letzte und zugleich umfangreichste Kapitel des Buches liegt uns besonders nahe, da es die Juden in Deutschland von Kaiser Friedrich I. bis zum Ende der Stauferzeit behandelt. Kulturgeschichtlich bedeutsam ist das ganze Werk auch dadurch, daß es zeigt, wie es zu den verschiedenen Zeiten die Hauptmächte der Geschichte sich zu den Juden stellten, da dieses Verhalten meist einen untrüglichen Gradmesser für die Kultur nicht etwa der Juden sondern ihrer Herren abgibt, während die Kultur der Juden in ihren Höhepunkten wie in ihren Tiefpunkten einen Schluß auf die Kultur der sie umgebenden Völker gestattet. So ist es bezeichnend, daß das arabische Spanien die höchste Blüte der jüdischen Kultur sah, während die niedere Bildung der deutschen Juden während des ganzen Mittelalters ein getreues Spiegelbild der im ganzen Lande herrschenden Kulturzustände ist. Auf diese Weise wirft das Werk über seinen nächsten Gegenstand hinaus manche Streiflichter auf ganze Perioden der Kulturgeschichte und läßt Personen wie Dinge in neuer Beleuchtung erscheinen.

So wünschen wir, daß auch der zweite Teil des Werkes, der den Ausgang des Mittelalters und die Neuzeit behandeln soll, bald erscheine und nach seinem Teile zu einer unparteiischen Beurteilung des merkwürdigen Phänomens beitrage, das die Erhaltung des Judentums in der Diaspora darstellt.[1])

---

[1]) Dieser Wunsch ist leider durch den am 16. Januar 1912 erfolgten vorzeitigen Heimgang Caro's nicht mehr ganz erfüllbar geworden. Der 1920 erschienene 2. Teil reicht nur bis 1391 für Spanien und Frankreich und bis 1348 für Deutschland.

## 9. Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung.

(Besprechung des Werkes von I. Elbogen.)*)

Das zu besprechende Werk bildet einen Teil des „Grundrisses der Gesamtwissenschaft des Judentums", den die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums seit 1906 herausgibt, und nimmt unter allen bisherigen Schriften dieser Gesellschaft ebenso durch die Größe seines Gegenstandes wie durch seinen wissenschaftlichen Wert die erste Stelle ein. Der Verfasser hat sich schon durch seine „Geschichte des Achtzehngebetes" und seine auch an dieser Stelle[1]) gewürdigten „Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes" als gelehrten Kenner der jüdischen Liturgie gezeigt und legt nunmehr zusammenfassend das Resultat seiner mehr als zehnjährigen Studien auf diesem reichen und verhältnismäßig so selten bearbeiteten Gebiete vor.

Der erste von den drei Hauptabschnitten des Werkes gibt eine genaue Beschreibung des jüdischen Gottesdienstes. Zum Verständnis dieses Teiles ist natürlich eine gewisse Vertrautheit mit dem Stoffe, d. h. mit der hebräischen Liturgie, unerläßlich. Zur vollen Würdigung der hier vorliegenden Leistung gehört sogar fachmännische Kenntnis, wie sie auch in jüdischen Kreisen sich nur selten findet und in christlichen Kreisen wohl überhaupt kaum anzutreffen ist. In unendlich mühseliger Kleinarbeit an einer weit zerstreuten, zum Teil nur handschriftlich vorhandenen Literatur ist hier ein vollständiges Bild des Gottesdienstes in allen seinen Teilen geboten. Sowohl die eigentlichen Gebete, als auch die Schriftvorlesung und die synagogalen Poesien werden nicht nur in ihrer heutigen Gestalt beschrieben, sondern auch auf die älteste uns bekannte Form zurückgeführt sowie in ihren geschichtlichen Wandlungen bis auf unsere Tage verfolgt. Leider läßt sich die Untersuchung nur bis zu einer gewissen Grenze weiterführen. Denn wie der Verfasser (S. 11) treffend bemerkt, ist die Zeit wirklicher Entwicklung der Stammgebete verhältnismäßig kurz und liegt fast völlig jenseits der Grenze unserer Quellen.

Während der erste Abschnitt in Art eines geschichtlichen Kommentars die liturgischen Texte behandelt, also im wesentlichen

*) Orient. Lit. Zeit. 1915 Nr. 5 Sp. 145 ff.

literargeschichtlicher Art ist, kommt im zweiten Abschnitt das religionsgeschichtliche Moment zu seinem Rechte. Hier erhalten wir nämlich eine Geschichte des jüdischen Gottesdienstes von seinen ersten Anfängen bis auf unsere Zeit. Seit Leopold Zunz, der in seinen beiden großen Werken die Hauptseiten des jüdischen Gottesdienstes mit tief eindringender Kritik darstellte, ist der Gegenstand nicht mehr in so umfassender Weise bearbeitet worden. Trotzdem die Zunzsche Darstellung in allen wesentlichen Punkten noch heute unerschüttert dasteht, stellt doch Elbogens Arbeit einen bedeutenden Fortschritt dar, und zwar ebenso in inhaltlicher wie in formeller Beziehung. Schon die Tatsache, daß Elbogen über ein viel reicheres Material — vor allem aus den Schätzen der Genisa in Kairo — verfügen konnte, setzte ihn in Stand, über eine Reihe von wichtigen liturgischen Fragen neue Aufschlüsse zu geben. Von prinzipieller Bedeutung ist namentlich seine Entdeckung der Überreste des palästinensischen Ritus, der schon im Mittelalter dem babylonischen Ritus hatte weichen müssen.[2]) Formell hat Elbogen sich ein besonderes Verdienst erworben, indem er eine fortlaufende, auch für den nicht spezialistisch gebildeten Theologen und Religionshistoriker, ja teilweise auch für den gebildeten Laien verständliche und interessante Darstellung bietet, während er die Quellennachweise und alles sonstige gelehrte Rüstzeug in die Noten am Schlusse des Bandes verweist. Die Lesbarkeit ist dadurch in solchem Masse erhöht, daß man die damit einhergehende Unbequemlichkeit in der Benutzung gern in den Kauf nimmt. Der Abschnitt zerfällt selbst wieder in drei Teile: die Zeit der Stammgebete (bis 600 n. Chr.), der Zeit des Piut (600—1800), die Zeit der Kritik. Da wir noch keine jüdische Religionsgeschichte besitzen, kann dieser Teil des Werkes in gewissem Sinne als vorläufiger Ersatz gelten. Denn da der synagogale Gottesdienst seit 70 n. Chr. die einzige sichtbare und greifbare Form der jüdischen Religion war, muß eine Darstellung seiner Geschichte ein getreues Spiegelbild aller Entwicklungsstufen des Judentums während dieses Zeitraums enthalten.

Der dritte Abschnitt ist der Organisation des jüdischen Gottesdienstes gewidmet. Er behandelt die äußeren Erfordernisse des Gottesdienstes, die Gebäude und ihre Einrichtung, die Gemeinde, ihre Verwaltung und ihre Beamten sowie deren Tätigkeit beim Gottesdienste. Hier ist also an Stelle des religionsgeschichtlichen Gesichtspunktes der archäologische

getreten. Auch dieser Teil des Werkes ist für weitere Kreise berechnet und lehrt die fremdartig anmutende äußere Form des jüdischen Gottesdienstes in ihren geschichtlichen Bedingungen verstehen.

Diese Dreiteilung des Werkes machte es möglich, den ersten am wenigsten genießbaren Abschnitt von den beiden anderen zu trennen, die ebenso durch ihren Gegenstand wie durch ihre fließende Darstellung sich an ein größeres Publikum wenden. Es muß aber doch die Frage aufgeworfen werden, ob die Ökonomie des ganzen Werkes nicht darunter gelitten hat, indem bald Zusammengehöriges auseinandergerissen, bald derselbe Gegenstand mehrmals besprochen werden mußte. Doch ist dieser Nachteil durch die ausführlichen, 39 Seiten umfassenden Register weniger fühlbar gemacht.

Wenn einzelne Partien des Werkes besondere Hervorhebung verdienen, so ist vor allem die Darstellung des Piut[3]) und des Minhag[4]) zu nennen. Hier werden zwei wenig bekannte und schwer verständliche Begriffe recht instruktiv in ihrer geschichtlichen Bedeutung klargelegt. Auch das Kapitel über den Einfluß der Mystik[5]) ist in hohem Maße aufklärend. Kulturgeschichtlich bedeutsam sind die Ausführungen über die Folgen der Buchstabenanbetung[6]) und namentlich auch die Darstellung der Reformbestrebungen des letzten Jahrhunderts.[7])

Das Werk beschränkt sich ausdrücklich auf den Synagogengottesdienst, schließt also sowohl das alte Opferritual als auch das große, eine besondere Darstellung erheischende Gebiet der Privatandacht und endlich auch das Ritual bei allen außerhalb der Synagoge stattfindenden religiösen Feierlichkeiten aus. Auffallenderweise hat jedoch der Verfasser — und Referent erblickt darin den einzigen prinzipiellen Mangel des Werkes — dem Gebet in den Apokryphen und Pseudepigraphen auch nicht ein Wort gewidmet, obgleich dieselben nicht nur durch ihr Alter von Bedeutung für die Geschichte des Gebets im Judentum sind, sondern auch nachweislich auf die Liturgie Einfluß geübt haben. So bildet Sirach cap. 50, wie schon Rapoport[8]) gezeigt, die Quelle für eines der bekanntesten Stücke der Aboda, und auch das Buch Henoch mit seiner eigenartigen Mystik hat starke Spuren in den Gebeten der Synagoge zurückgelassen, die noch einer eingehenderen Untersuchung bedürfen.[9]) Hoffentlich wird eine neue Auflage diese Lücke ausfüllen. [Die seitdem erschienene Arbeit von Sidney S. Tedesche Prayers of the Apocrypha and their Importance in the Study of Jewish Liturgy[10]) wird dem Gegenstand nicht ganz gerecht.]

[1]) OLZ 1908, 548 ff. (= Jüd. Skizzen, 1. Aufl., S. 309 ff.)
[2]) Vgl. namentlich S. 266 ff.
[3]) S. 280 ff.
[4]) S. 355 ff.
[5]) S. 377 ff.
[6]) S. 376/77.
[7]) S. 394 ff.
[8]) Bikkure haittim X 116.
[9]) Speziell die Keduscha, doch auch andere Stellen des Rituals zeigen den Einfluß von Henoch, vgl. OLZ 1913, 487 zu Hen. 83,11.
[10]) Reprinted from Yearbook XXVI Central Conf. of American Rabbis 1916.

---

# 10. Das Stammbuch der Frankfurter Juden.

(Besprechung des Werkes von Alexander Dietz).*)

Im vorliegenden Werke bietet der Verfasser des bereits vor zehn Jahren erschienenen „Frankfurter Bürgerbuchs" eine zusammenfassende Geschichte der von 1349 bis 1849 in Frankfurt ansässigen jüdischen Familien. Da während dieses halben Jahrtausends die dortige Gemeinde ein Hauptmittelpunkt des deutschen Judentums in materieller wie in geistiger Beziehung war, so gewährt ihre Geschichte auch ein großes allgemeines Interesse, und der Verfasser, der weder Historiker von Fach noch Jude ist, verdient doppelte Anerkennung für die erfolgreiche Lösung der Aufgabe. Trotzdem ihm die hebräischen Quellen nur aus zweiter Hand zugänglich waren, wodurch ihm manches wichtige Material entging und mancher Irrtum unterlief, ist sein Werk im ganzen eine methodische, überaus fleißige und unparteiische Leistung. Die Hauptquellen sind bezeichnenderweise, wie für die Geschichte der meisten deutschen Judengemeinden, Steuerlisten, Grabsteine und Beerdigungslisten. Waren doch die Juden durch eine unbarmherzige Gesetzgebung von fast allen produktiven Tätigkeiten ausgeschlossen und konnten daher meist keine anderen Denkmäler ihres Seins hinterlassen. Für die Regierenden wiederum waren sie nichts weiter als ein willkommenes Objekt für eine sich ins Ungemessene steigernde Besteuerung. So zählt Dietz nicht weniger als 34 verschiedene Steuern auf, die die Juden in Frankfurt besonders zu entrichten

*) Sonntagsbeilage der Königsb. Hart. Zeitung 13. Oktober 1907.

hatten. Nach alledem war es kein Wunder, wenn die Mehrzahl der Juden in dieser traurigen Zeit ihre ganze Energie auf den Erwerb richtete und sich mit Vorliebe dem Geldgeschäft zuwandte, durch das einzelne von ihnen große Reichtümer und damit auch großen Einfluß gewannen. Das Kapitel über die größeren Judenvermögen ist daher wirtschaftsgeschichtlich von höchstem Interesse. Auch einzelne Familiengeschichten (so Goldschmidt, Kann, Oppenheim, Worms) können selbständigen Wert als Beiträge zur deutschen Wirtschaftsgeschichte beanspruchen. Trotz des Vorherrschens des Geldgeschäfts haben indes die Juden, wie Dietz mit Recht hervorhebt, bereits am Ende des Mittelalters sich am Warenhandel beteiligt und sich einzelnen Gewerben gewidmet. So finden wir unter ihnen einen Schwarzfärber, Glaser, Zeugmacher, Goldschmied, Schwertfeger, Würfelmacher, Mühlenmacher. Bemerkenswert ist auch die hohe Zahl der jüdischen Ärzte in Frankfurt, nicht weniger als 50 bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, wobei in Betracht zu ziehen ist, daß mit wenigen Ausnahmen die Juden bis dahin von den deutschen Hochschulen ausgeschlossen waren, also ihre medizinische Bildung im Auslande erwerben mußten. Noch bezeichnender für den so lange mit Gewalt niedergehaltenen wissenschaftlichen Drang der Juden sind die bis zum Jahre 1709 festgestellten 104 Frankfurter Rabbiner und Gelehrten, die große Lehrhäuser unterhielten und teilweise auch als Forscher sich auszeichneten. Ein Ehrendenkmal für die Frankfurter Juden ist auch das Verzeichnis ihrer Stiftungen, Vereine und Gemeindeanstalten, die uns zeigen, daß die dortigen Reichen sich schon immer der Pflichten ihres Reichtums bewußt waren. Eine stattliche Anzahl von bedeutenden Männern auf verschiedenen Gebieten sind auch im Laufe des letzten Jahrhunderts aus der Frankfurter Gemeinde hervorgegangen und haben bewiesen, daß die Schuld nicht an den Juden lag, wenn sie in früheren Jahrhunderten sich einseitiger betätigt haben. So genügt es, an Ludwig Börne, Abraham Geiger, Ludwig Geiger und Ludwig Fulda zu erinnern, oder auf die Tatsache hinzuweisen, daß vier Mitglieder des Institut de France aus Frankfurter Familien stammen (Baron Rothschild, Salomon und Théodore Reinach, Henri Weil). Geschichtlich von hoher Bedeutung sind auch die Nachweisungen über das Alter der jüdischen Familien, durch welche die überraschende Tatsache festgestellt wird, daß „unter ihnen nicht nur verhältnismäßig sondern auch absolut mehr alte Familien vorhanden sind, wie unter der ganzen übrigen Bevölkerung der Stadt.“ Von

allgemeinem Interesse ist auch die Statistik über die Gesundheitsverhältnisse, wonach in der engen, dichtbevölkerten Judengasse die Sterblichkeitsziffer geringer als bei der christlichen Bevölkerung gewesen ist. Zum Schluß sei auch noch auf die Zusammenstellung der Namen der Frankfurter Juden hingewiesen, durch die wiederum einmal die seit der denkwürdigen Arbeit von Zunz noch immer nicht genügend gewürdigte Tatsache erhärtet wird, daß schon im Mittelalter die Juden sich deutscher Namen bedienten.

---

# Namen- und Sachregister.

## Hebräisches Wortregister.

(Die in Umschrift angeführten Worte sind im deutschen Register zu suchen.)





## Das Schächtfach.

Methodisch bearbeitet von **M. Benjamin.** – Zweite Auflage.
Durchgesehen und ergänzt von Salomon Neumann. Mit Holzschnitten und einer großen farbigen Tafel.

## Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur.

Ursprünglich bearbeitet von **E. Hecht** und Dr. **M. Kayserling.**
Neunte Auflage.

## Proben zur jüdischen Literatur.

Ausgewählt und herausgegeben in Verbindung mit Dr. M. Doctor, von Professor Dr. **Adolf Biach.**

## Fünfzig Jahre Lebenserfahrungen eines jüdischen Lehrers und Schriftstellers.

Kulturbilder aus den jüdischen Gemeinden von **Lion Wolff.**

## Sabbatweihe.

150 Betrachtungen in Gebetform über sämtliche Thoraabschnitte und über besondere Sabbate und Festtage von **Lion Wolff.**

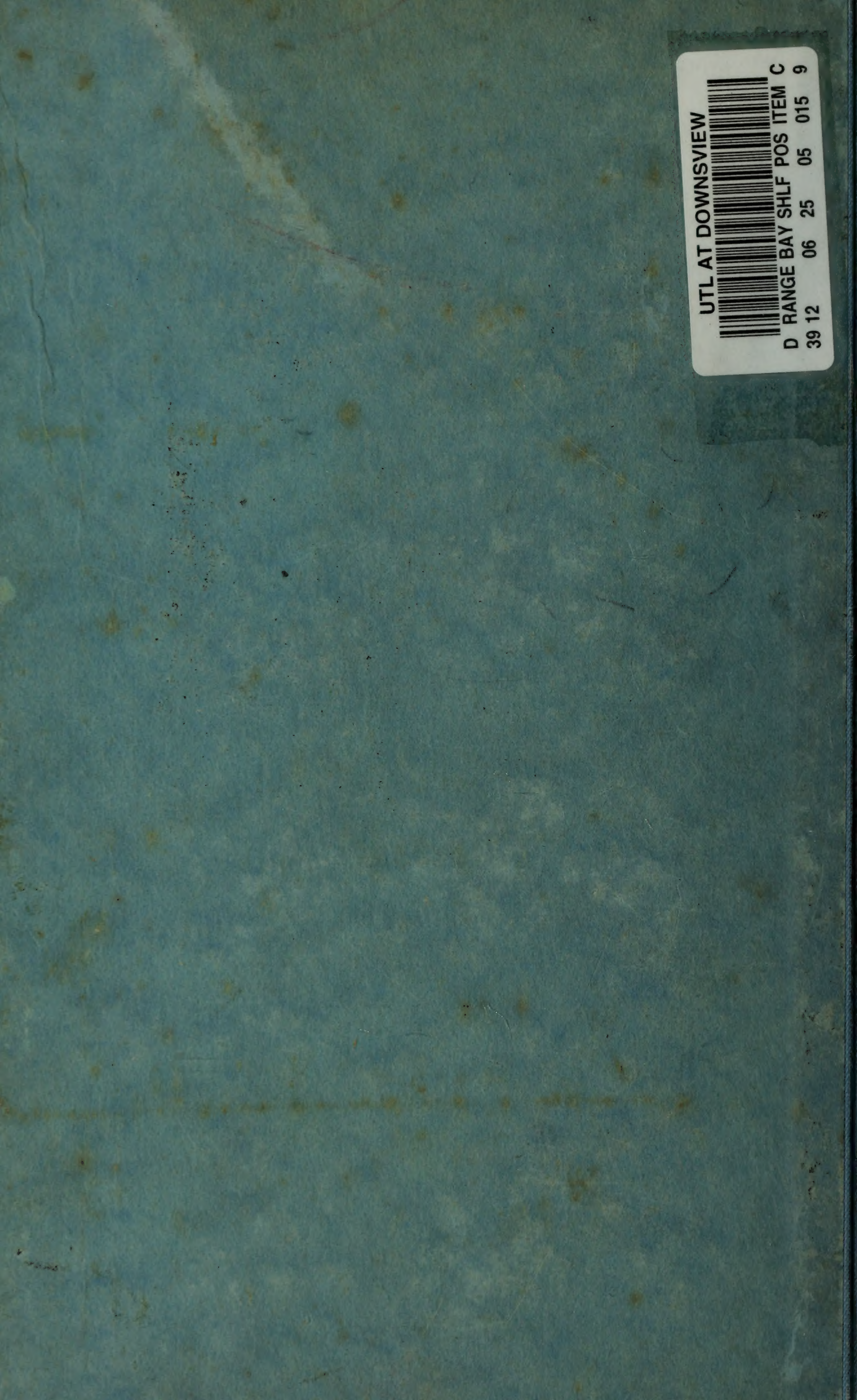
## Die Bedeutung der Juden für Erhaltung und Wiederbelebung der Wissenschaften im Mittelalter

von **M. J. Schleiden.** – Fünfte Auflage.

## Geschichte der jüdisch-deutschen Literatur

von **M. J. Pines.** Übertragen von Georg Hecht.

Aus Urteilen über das französische Original: „Der gewaltige Aufschwung, den die Jargonische Literatur zu verzeichnen hat, veranlaßten Dr. M. Pines, eine vollständige Geschichte der Jargon-Literatur zu schreiben. Es ist eine gediegene und kolossale, ich möchte sagen klassische Arbeit.“


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 06 25 05 015 9